

د. شحاتة صيام

الحريم الصوفى وتأنيث الدين

ضلالات حجاج الأضرحة



في هذا الكتاب:

نسعي إلي تقديم قراءة تفكيكية لتبيان المحاولات المستمرة التي من خلالها تسعى الحريم، وفق خطابهن، إلى تجاوز الهيمنة الذكورية على الصعيد الديني – الصوفي، والتي من خلالها تحاول المرأة العروج مرة أخرى إلى السماء، إن استدعاء المكبوت في الذاكرة الجمعية لدى النساء، يجعلنا أمام ذات تدعو إلي التحرر من بنية دينية – ثقافية، وتعتمد في ذلك على التحرر من اللذة الجسدية، والولوج من باب السماء عن طريق السلطة السياسية.
وحتي يمكننا الاضطلاع بما سبق، فإننا نحاول الإجابة عن التساؤلات التالية:

أولاً: ما شكل العلاقة "الموضوعية" بين الوعي الصوفي الاتصالي، والخطاب السياسي لحركة التصوف في الآونة الأخيرة؟

ثانيًا: ما حقيقة النمط الوجودي الجديد الذي تسعي المرأة المتصوفة لصياغته كبديل معكوس لما كانت عليه فى الأزمان الأولى؟

ثالثا: ما مظاهر وأبعاد الصحوة السياسية للمتصوفات في مصر؟

رابعًا: ما طبيعة انحيازات الحريم الصوفي لبنية القوة السياسية القائمة في المجتمع، أو بقول آخر، مع من وضد من تقف النسوة المتصوفة لصف القوى السياسية الجديدة؟

خامسًا: ما الأبعاد الأنطولوجية (العالمية والمحلية) التي ترتبط بوعي وجود النساء على رأس الأنساق الصوفية ؟





الحريم الصوفي وتأنيث الدين

ضلالات حجاج الأضرحة

صيام، شحاته

الحريم الصوفي وتأنيث الدين: ضلالات حجاج الأضرحة/ د. شحاته صيام

القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، ٢٠١٣، طبعة أولى

٣١٨ ص؛ ٢١ سم

١- الأولياء

٢- معتقدات شعبية

أ – المؤلف

رقم التصنيف: ٢٩١.٣

رقم الإيداع 2013/2066

الترقيم الدولي I.S.B.N.: 978-977-6370-79-1



جميع الحقوق محفوظة للناشر

روافد للنشر والتوزيع

تليفون 01222235071 2+

rwafead@gmail.com

www.rwafead.com

تصميم الغلاف: أحمد سعيد

الإخراج الداخلي: أحمد عبد المقصود

دكتور: شحاتة صيام

الحريم الصوفي وتأنيث الدين

ضلالات حجاج الأضرحة

إهداء

إلي شهداء ميادين مصر

البداية
دعاوى ونهج بديل

استطاعت حركة التصوف خلال تمرحلها التاريخي تأسيس خطاب خاص بها، حاولت من خلاله تجاوز الخطاب الديني المؤسس القائم، وهو ما دعا كل التيارات الفكرية والدينية برميهم بالشطح تارة، والعمل ضد الأصول الدينية وتعطيل العقلانية تارة أخرى. فحسب مفهوم "الاتصال الصوفي" الضارب بعمق في الأزمان الأولى، واللاقط لأفكار ومقولات الديانات الأخرى، فإن مفهوم الوعي الصوفي يعبر عن مخيال جديد يبتعد فيه عن الأرضي لكي يلتحق أو يتحد بالسماوي وفق مفهوم العشق الإلهي.

إن إنتاج المعرفه الصوفية، وتجاوز حدود الخطاب الديني الرسمي، يأتي بمثابة ثورة وانحرافًا عن هيمنة الثقافة الأبوية المركزية، لبقاء وحضور اللاوعي أو المكبوت. أو بمعنى آخر، فإن الخطاب الصوفي يعد ابتداعًا ضد العقل الديني المهيمن، إذ من خلاله تم تحول القداسة من المتعالي إلى الأرضي، ثم تأسيس وتوليد معانٍ جديدة للنص الديني، وظهور الطقوس والممارسات كجزء متمم للاعتقاد.

ولا ريب أن حركة التصوف حسب ما تقدم، تجمع بين طياتها بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، أو ما يرتبط بالشعور الغريزي، وما يتولد من خلال جوانية المتصوف، أو بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، ذلك الذي يجعل "المتصل الروحاني" يفتح كل النوافذ على مصرعيها، لكي ترافق الذات ذاتها، وتوشج روابطها بالأعلى؛ بهدف ممارسة أولى إبداعاتها، للبعد

عن عذابات الواقع المعاش، وهو ما تعكسه جوانيته التي تخلع على ذاته مفاهيم يفتقدها؛ مثل القدرة والمكنة والفضل والغلبة.

إن حالة الإثارة الذهنية التي تنتاب الصوفي تجعل التصرف حيال المقدسات نوعًا من الانفعال المرتحل نحو الماضي، وهو ما يجعل الوعي والفكر مصاغًا بطريقه تراثية، ويضرب بعمق في التاريخ، وفي كل مخرجات الطرح الديني والأرضي؛ مما يجعل الفكر والممارسة الصوفية ممارسة انتقائية، ناهيك عن كونها نوعًا من الهروب اليومي.

إن الصوفي وفق التعامل مع الجواني، يفيض مخياله بطريقه لامتناهية، إذ يطلق عنان تعبيره الخالص عن رؤيته لوجوده الخاص، فيحرر روحه من الموروث الديني ليودعها في فضاء القدرة الإلهية، وهو ما يجعله يدرك معايير وجوده أو كينونته في ضوء معايير الجبروت والإرادة المتعالية والمطلقة. إنه حسب ذلك، يقترب من صورة الحلم، الذي يجعله خارج الذات وحقائق العالم المعاش، الأمر الذي يدفع البعض برميهم بالعمى الذهني، أو قل إنها أنظمة غير عقلية انعزلت عن وجودها المتعين. إن نكوص الصوفية إلي الماضي للبحث عن ذواتهم في دواخلهم عن طريق اللغة والرموز والغموض، يجعل جوانيتهم مستودعًا ومستقرًا لضلالات جمة، تساهم في غيابهم، بل وسجنهم بعيدًا عن المشاركة في فعاليات الحياة اليومية.

إن الوعي الجديد الذي يرتبط بحاضر وصورة "المتصل الروحاني"، الذي تتم فيه اتحاد الذات مع موضوعها، يجعل الصور المتخيلة في القلوب هي الفاعلة والمنفعلة، إذ يتحول الباطن إلى انفعال لحظي ينتهي بانتهاء الحالة التي يكون عليها. وباعتبار أن محاولة التوأمة بين الذات والمطلق ما هي إلا صورة منعكسة من الباطن، فإن الذات في إطار وجودها الآني،

تكون الفاعلة والمصورة لكل شيء، وهو ما يجعل سفر التصوف يعج بمفاهيم مثل العشق والوجد والفناء ووحدة الشهود والوجود، تلك المصفوفة التي تجعل العالم المعاش ما هو إلا فضاء رحب ومرتع خصب الخيال.

ولما كان المتصل الروحاني آليته في ذلك هو القلب الذي يلعب دور البطولة في عملية الانعكاس الروحي، فعن طريقه يتم خروج الباطن إلى الوجود بالفعل، إذ تنعكس الحقيقة الباطنية، ويتم إدراك النفس من خلال ذاتها. إنه وفق عملية الانعكاس تتحقق مرحلة الشهود بينه وبين المطلق، الذي فيه تكون التجليات منعكسة على القلب، ومن ثم تكون الذات بصدد اتصال غير وجودي، أو بالأحرى تحدث حالة الحلول أو الاتحاد.

إن بلوغ المتصل الروحاني وفق معراجه إلى نهايات الكون، فإنه يكون بصدد حالة تحول من ذات إلى أخرى، إذ تتبدل هويته وهو ما يطلق عليه بالحال، الذي من خلاله تتحول الذات الدنية إلي قدسية، أو قل إنه الفناء الذي يتأتى بالمجاهدة والزهد والخلوة وصفاء القلب، لبلوغ مرحلة العشق الإلهي.

ويجدر أن نشير هنا إلى أن توصيف جوانية الذات من خلال المفاهيم السابقة، تعد السبيل لبلوغ مرحلة الجلاء والبصيرة، أو قل لعودة الذات إلى أصل براءتها، أو النكوص إلى بدايات الوجود الذي يتمثل في الطهر والنقاء، ذلك الذي يؤدي إلى عمارة القلب وتخليصه من شوائب الدنيوية. فالصوفي وفق ارتحالاته نحو المقدس، فإنه يلج إلى ميدان التجلي، الذي يتجه بالأساس صوب الذات المتعالية، وهو ما يجعله يدعو ذاته إلى التخلص من الوعي والمعني. إنه بحسبان أن الوعي هو فعل تفكري، فإن المقدس يحضر-

بقوة من خلال المعاني المزدوجة لمعنى المعنى الذي يسعى المتصوفة على الدوام إلى استدعائه من عبق التاريخ.

إنه حسب ذلك، فالمتصوف يطرح ذاته كتعبير غنوصي عرفاني عن الدين، وهو ما جعله يلفت نظر الآخرين كتعبير عن السيولة والصفاء والإلهام والانكفاء على الذات. أنه نتيجة لذلك فقد تم إثارة الجدل حوله، بل ورميه بصفات ترتبط بالزهد والحضور والاتصال والحرية والخضوع. إنه حسب هذه الخصال، فقد أمسى التصوف عبارة عن أعمال دردشة وتبركًا بالأقطاب والرموز، وتعددًا في التوجهات والمشارب، واستلابًا للوعي.

وإذا كان ما تقدم هو حالة التصوف حتى نهاية القرن المنصرم، إلا إنه مع بدايات القرن الحالي، فقد تغيرت أحواله وتبدلت توجهاته، إذ أفلت جوانيته نتيجه بحثه عن آلية لجمع الدنيا والدين في آن. إن دخول النسوة إلى عالم الدنيا من بوابة السياسة، ورفض الاحتجاب والثورة على الأدوار التقليدية واختيار الظاهر ومخاصمة الباطن، يجعل الأنثي تخرق أصول الطريق الصوفي، وتحاول تبديل أوضاعها ومكانتها من العبودية إلى السيادة. إن تحول الذات الصوفية من متصل روحاني إلى متصل دنيوي عبر الارتكان لتعليمات الغرب الأمريكي، والدفع بهم إلى ميدان الصراع مع الأصوليات، لهو نوع من الغواية من أجل تكريس ما يسمى بالتقارب الروحي وإشاعة السلام والحوار بين الأديان، فضلاً عن تأنيث واستئناس الدين وتحويله إلى آخر ناعم.

إن ضغط الرأسمالية العالمية "من أعلى" لقبول الآخر وتفكيك الأصوليات من خلال الحريم الصوفي، يجعل منهن أداة لقبول المغاير، ومن

ثم تفعيل الحوار وتلاقح الثقافات، واستباحة الاسترقاق ومسخ واستلاب الهوية والاستسلام، ونبذ الكفاح ضد الوجود الأجنبي، وفرض الاستتباع، وشل الإرادة الوطنية وإشاعة قيم الدين العالمي. إنه حسب فحوى ودلالة هذا الدين فإن القيم والإرادة الغربية تعمل على تمازج الديانات الأرضية والسماوية، بهدف تكوين رابطة عقدية جديدة وسيادة المرونة الفقهية، ناهيك عن نزع مفهوم الكفاح المسلح وتجديد الخطاب الديني، ومسخ الهوية.

لقد بات الصراع ضد الأصوليات، حقيقة دامغة لا يقبلها الشك، وهو ما يعد نتيجة للجدل الدائر بين أصحاب هذه العقيدة المتشددة التي تدفع بالصراع في أركان كل الوجود الغربي، سواء على أرضهم أو على أرض من ينهيه. إنه نتيجه لذلك فقد تفتق ذهن الغرب إلى ضرورة صرف المسلمين عن دينهم، وإغراقهم في فوضى عقيدية، فضلاً عن العمل على التشكيك في كل مقدساتهم، ذلك الذي يترافق مع ما قاله "بوول وولفيتز": "..... إن معركتنا هي معركة الأفكار ومعركة العقول، ولكي ننتصر على الإرهاب، لابد من الانتصار في ساحة الحرب على الأفكار....".

وإذا كان هذا هو الطرح الغربي حول طبيعة الصراع الذي يديره ضد الأصوليات، فإنهم راحوا يفتشون عن تيار ديني في داخل هذه البلدان ليقف موقفًا مناهضًا من التشدد العقيدي، وينسجم مع توجهاتهم، فوجدوا الصوفيه آلية مناسبة لتنفيذ مخططاتهم. ومع أن ما سبق هو عين التحرك الخارجي، فإنه يتشج معه تحرك آخر داخلي، ذلك الذي عبرت عنه الأنظمة الحاكمة في هذه البلدان، التي راحت تدمج التصوف في منظومة الحكم،

وهو ما نجده واضحًا في استوزار بعض الوزراء ممن ينتمون إلى الطرق الصوفية.

إن المتأمل في تضافر الغرب مع الأنظمة الحاكمة يعني بالأساس إلى وضع الضوابط التي من شأنها أن تعجل من فصل الدين عن الدنيا، أو قل إقصاءه وإبعاده بشكل واضح عن كل تفاعلات الحياة اليومية، وهو ما جربه الغرب من قبل حينما فعل سياساته لتهميش المسيحية عن كل أوروبا. ولما كان ذلك فرض على هوس الدبلوماسية الأمريكية أن تتفاعل مع دراويش الطرق الصوفية، وذلك للتأثير على تفعيل سياسات الغرب، خاصة ما يرتبط بوأد الإرهاب والبحث عن الإسلام المعتدل، فإن ذلك تم تفعيله على أرض الواقع في المدن الإسلامية من بريشتيا في كوسوفو إلى كشنار في غرب الصين، ومن فاس في المغرب حتي جاكرتا في إندونسيا، ومن النجف إلى القاهرة، وهو ما توج بحضور السفير الأمريكي في القاهرة لبعض الاحتفالات والطقوس الصوفية، ومن ثم طلبه لمقابلة شيخ المشايخ الصوفيه آنذاك .

ويجدر أن نشير إلى أن وقع الاختيار علي الصوفية للعب هذا الدور، لا يعود إلى كونهم يعتمدون على الفصل بين السلطة الروحية وسلطة رجال الدين، بل أيضًا لتقارب أفكارهم مع الديانات الأخرى (المسيحية – اليهودية – الهندوسية – البوذية.. إلخ)، فضلاً عن دعوتهم الدائمة إلى تفعيل اللطف والتفاعل والتعاون، وهو ما يتجلى في البلقان وآسيا الوسطى وأفريقيا الغربية وتركستان الشرقية. وفي هذا الصدد يقول "مايكل ساليس" أستاذ الأديان بجامعة هارفارد الأمريكية: "...... إن علينا أن نبطل الفكرة التي تقول إن للإسلام وجهًا واحدًا، وأن هذا الوجه هو

الإرهاب والعنف وكره الغربيين... إن هنالك في الإسلام من يؤمنون بالحب والتسامح والتعايش...". وهو ما أكده المستشرق الألماني "شيتفان رايشموت" الذى يرى "... أن مستقبل العالم الإسلامي سيكون حتمًا للتيار الصوفي....".

وتتويجًا لذلك فقد أوصت لجنة الكونجرس الخاصة بالحريات بضرورة تشجيع الحركات الصوفية لتكون آلية فاعلة على الصعيد السياسى. فالزهد في الدنيا والانصراف عنها، وعن عالم السياسة يضعف ولا شك من صلابة مقاومتها للاستعمار، ذلك ما شدد عليه تقرير مؤسسة "راند" الأمريكية، إذ رأت أنه من الأهمية بمكان أن نوجه الاهتمام إلى الصوفية، أو ما يسمونه بالإسلام التقليدي، الذي من خلاله يمكن تحقيق الديمقراطية، ومنع الصدام الحضاري مع الغرب، ناهيك عن تغليف المسلمين بدعوة انساحبية وتقليص الدين. وإزاء ذلك، فإن المؤسسة ترى ضرورة أن يتم صياغة خارطة طريق لبناء "الشبكات الإسلامية المعتدلة" لتشجيع ودعم الصوفية من جانب، ونزع فتيل الراديكالية الإسلامية، وطرح صيغة أخرى معتدله، بهدف تسييد ما يسمى "بالهارموني العالمي" من جانب آخر.

والواقع أن ذلك تعانق مع فعاليات المؤتمر الذي أقامه مركز نيكسون بواشنطن في ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٣، لمناقشة برنامج الأمن الدولي، ناهيك عن الوقوف على دور الصوفية في صناعة السياسة الأمريكية الخارجية، إنهم عبر ذلك توصلوا إلى ضرورة تدعيم التصوف والحفاظ وإعادة بناء الأضرحة، وتشجيع دمج القيم الصوفية مع قيم المجتمع المدني، وإقامة المراكز التعليمية المرتبطة بها، والتركيز علي التسامح الديني، وهو ما شددت عليه مجلة "يو إس نيوز أند ريبورت" في تقريرها الذي نشر في عام ٢٠٠٥، إذ من خلاله

تؤكد "... أن الحركة الصوفية بأفرعها العالمية قد تكون واحدة من أفضل الأسلحة. فالصوفية بطرقها الباطنية تمثل توجهًا متناقضًا للطوائف الأصولية كالوهابية....". وإنه لكي يحدث ذلك، فقد قامت واشنطن بتمويل محطات إذاعية، وقامت بتدريب أئمة المساجد، وعملت على ترميم مساجد وآثار إسلامية وأضرحة، ويتم الضغط لتخصيص مناصب وزارية للمتعاطفين مع الصوفية.

ولما كانت كل فترة تاريخية تعكس نوعًا معينًا من الخطاب والمعرفة التي تميزها، إذ من خلال نسقها الفكري يتم تأليف كل قواعد البنية التي تحدد شروط وجوده، فإن النسق الفكري للنسوة يمثل الوحدة التحليلية في الدراسة الراهنة، إذ من خلال دلالاته يمكن فحص رؤاهن حول العالم. وإذا كان الخطاب يتضح من خلال القيمة التي يفرزها، فإن المعرفة الحقيقية تظل هي الأساس المحوري فيه، ذلك الذي يجعله مدركًا لذاته ويكشف عن وجود معانٍ جديدة. فالخطاب باعتباره ينظر إلى العلاقة الوجودية، فهو يركز بالضرورة علي الوحدة بين المعرفة والوجود، ذلك الذي يجعل اللغة هي المجال المعرفي والوجودي الذي يسمح للفكر بالتجلي. إننا هنا إذن أمام نوع من الذات التواصلية التي تعبر عن تجربة، يلعب فيها الفهم دورًا محوريًا في إخراج الكلام بطريقة دالة، فضلاً عن جعل الوجود الحسي خيالاً مدفوعًا إلى خيال في جانب، وإلي كلام ملموس في الواقع في جانب آخر.

إنه وفقًا لأريكولوجيا الخطاب، فإن تفكيك حالة التصوف النسوي، والزج به للعب على أوتار السياسة، يجعل منها حالة إبداعية تحرريه جديدة، فعوضًا عن البحث عن الفردوس المقدس والارتحال إلى السماء، وتحقيق

حالة العشق الإلهي، فإنها تنكص عن ذاتها، لتتحد مع الأرضي، ناهيك عن حنينها إلى طفولتها الأولى.

إنه في إطار ما تقدم، فإننا نسعي إلي تقديم قراءة تفكيكية لتبيان المحاولات المستمرة التي من خلالها تسعى الحريم وفق خطابهن إلى تجاوز الهيمنة الذكورية على الصعيد الديني – الصوفي، والتي من خلالها تحاول المرأة العروج مرة أخرى إلى السماء، إن استدعاء المكبوت في الذاكرة الجمعية لدى النساء، يجعلنا أمام ذات تدعو إلي التحرر من بنية دينية – ثقافية، وتعتمد في ذلك على التحرر من اللذة الجسدية، والولوج من باب السماء عن طريق السلطة السياسية.

وحتي يمكننا الاضطلاع بما سبق، فإننا نحاول الإجابة عن التساؤلات التالية:

أولاً: ما شكل العلاقة "الموضوعية" بين الوعي الصوفي الاتصالي، والخطاب السياسي لحركة التصوف في الآونة الأخيرة؟

ثانيًا: ما حقيقة النمط الوجودي الجديد الذي تسعي المرأة المتصوفة لصياغته كبديل معكوس لما كانت عليه فى الأزمان الأولى؟

ثالثًا: ما مظاهر وأبعاد الصحوة السياسية للمتصوفات في مصر؟

رابعًا: ما طبيعة انحيازات الحريم الصوفي لبنية القوة السياسية القائمة في المجتمع، أو بقول آخر، مع من وضد من تقف النسوة المتصوفة لصف القوى السياسية الجديدة؟

خامسًا: ما الأبعاد الأنطولوجية (العالمية والمحلية) التي ترتبط بوعي وجود النساء على رأس الأنساق الصوفية ؟

وإنه لكي نجيب على التساؤلات السابقة حاولنا قدر الطاقة الوقوف على أهم الأطروحات النظرية التي يستند عليها التصوف الفلسفي، تلك التي من خلالها تم الكشف عن الوعي الصوفي الذي يتفتق عن الأعماق. وبحسبان أن الوعي الصوفي ثورة داخلية، فقد آثرنا الوقوف على مفردات الخطاب الذي يتشح به سفر الصوفية. وأحرى بنا أن نسجل هنا في هذا المقام، بأنه من خلال كتابات وتجليات التصوف، فقد حاولنا تبيان مفاهيم ونظريات الوجد والوله والحب والعشق الإلهي، تلك التي اندمجت وتوحدت النسوة معها ــ في وقت معين ــ لكي ينطلي عليهن مفهوم الإنسان الكامل، وكيف أنها بعد هذا الوصول أدارت ظهرها للمقدس لكي تحاول أن تضفي عليها قدسية خاصة عبر بوابات السياسي أو "الدنيوي".

ويجدر بنا أن نشير في ختام هذه المقدمة، أن اختيارنا للتصوف النسوى كفضاء معرفي وفق ما تقدم، حركته حوافز وهموم علمية أصيلة تستند على ضرورة خبر الأسباب التي تدفع النسوة إلى التحول الدنيوي، ناهيك عن فك أستار طرائق التواصل الاجتماعي – الثقافي بين المرأة والمقدس من جانب، والسياسة أو "المدنس" من جانب آخر فإذا كان الجانب الأول يكشف عن طبيعة التطهر والتكيف مع الروحاني، فإن الجانب الآخر يبين الثورة علي هذه الحالة، ومن ثم النزوح إلى المادي.

إن حضور المرأة اليوم على الصعيد الروحاني، يجعلها تخرج من القوالب الجامدة التي سطرتها السيطرة البطريركية "الأبوية" بهدف الصعود للسماء مرة أخرى من باب السياسة، تلك التي تمثل العودة إلى البدايات

الأولى للطريق الصوفي وفق الرؤية الممنهجة على درب أفكار ما بعد الحداثة.

ويبد أن الحريم قد انصعن لنصائح الغرب الرأسمالي ووسوسته، ليكونن أداة لدحض الإسلام المسلح، فإنهن بتأسيسهن لجمعية صوفية أو لطرق خاصة بهن، يكن قد أعلن الحرب على السيطرة السلفية والذكورية في آن. إن خروج المرأة عن هذا الدرب، والدخول كطرف فاعل في إطار تفعيل الإستراتيجية الغربية ضد الأصوليات، يجعل المرأة وفق طبيعتها التحررية تحاول إنهاء النظرة الضيقة لجسدها، ومن ثم مزاحمة الرجال في الوصول والتدرج في مراتب الطريق الصوفي واعتلاء درجة الولاية.

وحري بنا أن نشير إلى أن ثمة منهجًا خاصًا فرضته الخلفيات النظرية والأبستمولوجية مؤطرة للدراسة، تلك التي اشتملت على بعض الرؤى المعرفية والمقولات النظرية والأدوات المنهجية التي تساعد على تأمين وضبط تمرحل البحث بطريقة عيانية. إنه حسب ذلك، فيمكننا معاينة بعض المناهج (الكمية والكيفية) الرئيسة التي تم تفعيلها من أجل استنطاق وإنجاز أهداف الدراسة الراهنة.

هذا وقد خرجت الدراسة مقسمة في سبعة فصول رئيسة، الأول فيها جاء لكي يناقش طبيعة المعرفة الصوفية التي من خلالها تم الوصول إلى المقدس، و حاولنا تبيان طبيعة مفاهيم النفس والمادة والجسد والروح، وما يرتبط بنظريات الفضاء الروحي. وفي الفصل الثاني حاولنا أن نقدم الأسس المعرفية المرتبطة بالوعي الصوفي، ذلك الذي يأتي بحسبانه ثورة في الفكر والعقل، فضلاً عن كونه وثبة باطنية تتجه صوب الخارج لتترجم حركات وتصرفات المتصوفة. ويأتي الفصل الثالث لكي يناقش مفهوم العشق أو

الحب الإلهي، ذلك المفهوم الذي يرتبط بالخبرات الروحية والأخلاقية والشطحية للمتصوفة. وفي إطار هذا المفهوم، حاولنا أن نوضح خبرة النسوة به، وهو ما انعكس على وجود كثير من المتصوفات اللواتي جاءت سيرتهن من الشرق إلى الغرب. ولكي نستكمل صورة الحريم في إطار خطاب التصوف، فقد حاولنا من خلال الفصل الرابع استجلاء مكانتهن في إطار أفكار وتصورات الدراويش لهن. إننا حاولنا السياحة في أفكار ابن عربي وابن الفارض والغزالي؛ حتى نقف على طبيعة موقفهم من ولاية النسوة، وتبيان طبيعة معاشرتهم لهن.

وفي الفصل الخامس حاولنا أن نتنقل بين أطروحات متعددة؛ حتى نوضح أن التصوف لم يكن حكرًا على الإسلام وحسب، بل إنه ينتشر ويتغلغل في الديانات السماوية والأرضية في آن، فضلاً عن أن النسوة على طول تاريخ البشرية تبحث عن ربها وتحاول أن تقترن به وفق مفهوم الحب الإلهي. وحتى نميط اللثام عن موقف النسوة من النزول إلى فضاء السياسة والتفاعل معه، فإن الفصل السادس يكشف عن مدى الوعي المرتبط بذلك، فضلاً عن تبيانه لموقفهن من بعض القوى الدينية – السياسية في الواقع المعاش. أما الفصل الأخير من هذا العمل فقد حاولنا فيه عرض نماذج لموقف المتصوفة من الآخر، ناهيك عن ارتحال المرأة إلى السياسة، ومخاصمتها للمقدس والبحث عن حريتها، والثورة علي السيطرة الأبوية " البطريركية" من خلال باب السياسة.

وفي ختام هذه المقدمة، وقبل أن نترك القارئ لكي يمخر عباب صفحات هذا الكتاب، فإنني أود أن أرد الفضل لأصحابه. وهنا الشكر واجب إلى تلميذتي شيماء رمضان التي قامت بعبء كبير في إخراج هذا

العمل. وأيضًا لا يفوتني أن أسجل امتناني للجهود غير المنكورة لكـل مـن ساعدني في إنجاز مهام الدراسة الميدانيه، فهم كُثُـر. فلهـم جميعًـا احترامـي وديني لمجهودهم.

والله الموفق،،،

شحاتة صيام

مصر الجديدة

٢٠١١/١٢/١٥

الفصل الأول
المعرفة والفضاء الروحي

تمهيد

ظل الإنسان طوال وجوده يحاول اختراق فضائه الصغير ـــ أقصد جسمه ـــ لكي يعبر إطاره الخارجي ويذهب بعيدًا، من خلال وعيه إلى المطلق. إن بحث الإنسان من خلال روحه عن مدار آخر، يحاول أن يقترن به، جعله يفتش عن قوى غيبية أخرى من أجل الاقتران بها، وتفعيل كل شيء لصالحه. وإذا كان هذا النوع من الإنسان يحاول أن يضاعف من قوته، فإنه لم يجد سوى التصوف أو الرهبنة، لكي يطوي المسافات الطويلة التي بينه وبين القدسي . وبعبارة أخرى، أنه وفق محاولته، فقد سعى إلى الثورة على فضائه الجسمي الصغير، لكي يلتحق من خلال فضاء الجغرافيا الروحية بالمطلق والنهائي، إذ خيل له في بعض الأحيان أنه هو وهو واحد.

وإذا كنا نتحدث هنا عن مفهوم الفضاء الروحي، فجدير بنا أن نشير إلى أن مفهوم الفضاء يعود إلى "إيمانويل كانط" الذي استخدمه لكي يوضح طبيعة العناصر المكونة له مثل الرأي والمجال العام. وبعيدًا عن السجالات الفكرية والنظرية حول هذا المفهوم، فإننا هنا نشير إليه بأنه الحضور السوي وليس الملتبس بالوهم والبحث عن النجومية من خلال الاقتران أو التواصل مع القدسي. إنه عبر الفضاء الروحي، فإن المتصوفة يحاولون خدمة ذواتهم حتى يكونوا قوة فاعلة، تعمل على تحقيق مصالحهم، ومن ثم انتقالهم من التصوف إلى السياسة.

إنه وفق ذلك، فإننا نشير إلى مفهوم الفضاء الروحي، بحسبانه الفضاء الذي يتفاعل فيه الفرد مع جوانيته ومع خيالاته ومع الذات الدينية، إذ من خلالها يتشكل وعي الفرد وفق الثقافة الصوفية لمواجهة أشكال الضبط

والتسلط والإقصاء والتحكم والعنف، والبحث عن المصالح الخاصه، تلك التي تجابهه المتصوفة من خلال القوى الدينية الأخرى.

أنه حسب ذلك، فإن مفهوم الفضاء الروحي، لا يمكن فهمه إلا في ضوء وضعيته الثنائية، التى تتضمن نوعًا من التنافس أو التناحر الثقافي والأيديولوجي بين الجماعات الاجتماعية، وهو ما يجعله مكانًا خصبا للجدل والنزاع، ذلك ما يجعلنا نرى أن التصوف بشكل عام، والمرأة المتصوفة بشكل خاص تعيش في إطار وجودها بين آخرين مختلفين عنها، كما تلقى نوعًا من العنف والإقصاء"[1].

أولاً: في طبيعة المقولات النظرية

يفرض علينا عند تحليل أي معرفة تفكيك أطراف العلاقة بين الذات العارفة والموضوع الذي نسعي إلى سبر أغواره. وبمعني آخر إن أي تحليل معرفي لابد وأن يربط المعرفة بذات معينة وبموضوع يفترض هتك أستاره، وهو ما يحول الأشياء من غوامض إلى شروحات وتفاصيل وتأويلات. وحيث إن المعرفة في جوهرها هى طريقة للكشف عن موضوع معين، فإن آلية تبيان مصادرها يتم إما عن طريق الإدراك الحسي أو من خلال الاستدلال أو القياس أو البيان، وذلك من أجل تقديم تحليل وتفسير أو تأويل الأوضاع والمواقف التي يشايعها الإنسان، ومن ثم يؤمن بها، أو يستدعي ضرورة تجاوزها.

وباعتبار أن ذلك يجعل الإنسان في تصادم مع ذاته وواقعه، وفي مواجهة مع عجزه، فإن الدين يأتي هنا ليكون طريقة لفهم العالم المعاش (مقدسًا أو مدنسًا)، إذ يقدم التأويلات المناسبة التي تتساوق مع حركة الزمن والتغيرات والثورات العقلية والنوازع الروحية المتعددة. إنه في ظل هذا

الإطار المرجعي الذي يوجه إدراكات الذات البشرية، تتعالى نعرات الصراع بين أصحاب البرهان ومتشحي الروحانية حول علاقة الله بالوجود المطلق والوجود النسبي، وهو ما يسعى نفر من المفكرين إلى إيجاد توليفة بينهما، إذ من خلال الأول يحاول هؤلاء عدم تغييب الآخر، وهو ما يفعله الدين مع الروحانيات، أو يساهم في صياغة حالة خاصة تفرض ذاتها من خلال ما يسمى بأيديولوجيا الإلهام والكشف، تلك التي تأتي متواكبة حينًا مع الصياغات السحرية، وحينًا آخر مع الفيوضات العرفانية، وحينًا ثالثًا مع تفعيل المقولات الدينية.

وبديهي أنه مع حضور هذه الأنواع الابستمولوجية (المعرفية) فإن العقل البرهاني، يكون قد قدم استقالته أمام فك كل شيء، حيث تكون فيه الذات البشرية أداة كاشفة، ومن ثم تتحول من الغفلة إلى مرحلة الجلاء البصري والذهني. ولما كان الوصول إلى عالم الرؤيا والكشف لا يأتي دفعة واحدة، إذ لابد وأن يتم عبر مراحل من التطور الروحي، فإنه بالتالي يتطلب مداومة على التدريب والتمرين الذاتي بعيدًا عن الرغبات والشهوات، واستبدال الأفكار باليقين، وهو ما يجعل الذات البشرية تتحول من الجسد المادي (الحالة الخشنة) إلى الكائن الروحي (الحالة الناعمة)، الذي يستطيع أن يفكك الأسرار ويأتي بالخفايا ويتم الوصول إلى الربوبية أو القدسي.

إن سعي الإنسان إلى الكشف عن أسرار الحياة الإنسانية جعله يبحث عن سر الإلوهية والخلق والروح والغيب، وما يتعلق بذلك أيضًا من سمات أو صفات طبيعية أو اجتماعية أو حتى سياسية، وهو ما تفتق عنه ذهن كوكبة من المفكرين والفلاسفة. لقد أفضى هؤلاء إلى أن الطبيعة الإنسانية منذ وجودها إلى الآن لم تتغير، أو قل إنها عبر مسيرة تطورها التاريخي لم يطرأ

عليها أي تحول، بل ما زال كثير من أغوارها لم يتم الوصول إليه، وهو ما عبر عنه "ألكسيس كاريل" في كتابه المعنون بـ"الإنسان ذلك المجهول " إذ يقول:

"... أنها ما هي إلا ظاهرة مادية تتمتع بمجموعة من الخصائص المادية التي تكشف عنها طبيعته الإنسانية ... إنها كل لا يتجزأ وفي غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط لها، وليست هناك طريقة لفهمها في مجموعها، أو في أجزائها في وقت واحد، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاتها بالعالم الخارجي. لقد بذل الجنس البشري مجهودًا جبارًا لكي يعرف نفسه، إننا لا نفهم الإنسان ككل، إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة، فكل واحد منا مكون من أشباح، لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية، مازالت غير معروفة.. يجب أن يكون الإنسان مقياسًا لكل شيء، ولكن بالواقع هو عكس ذلك، فهو غريب في العالم الذي ابتدعه.. إنه لم يستطع أن ينظم دنياه بنفسه، إننا قوم تعساء لأننا ننحط أخلاقيًا وعقليًا" [٣].

والحق أننا من خلال الاقتباس السابق يمكن أن نضع أيدينا على حقائق غير خافية على أحد، ألا وهي أن الإنسان ليس فقط بناءً ماديًا، وإنما هو أيضًا مكون روحي. فكما هو براني مشهود، هو أيضًا جواني مخفي. وبيد أن الإنسان قد أبدع في فهم خارجه، فإنه يقف عاجزًا عن فهم جوانية ذاته. إن العجز الذي يغلف الإنسان عن فهم كينونته الداخلية، جعل الكثير يتوجه إليها لكي يسبر أغوارها ويفهم مكنوناتها.

إنه نتيجة لذلك فقد دار جدل واسع بين المفكرين حول حقيقة الروح والنفس والذات، وما إذا كانت الروح هي جزء من البدن، أو أن الجسم هو حاوي وحسب للنفس أو الروح. لقد أجمع المفكرون على أن الجسم ليس له

اعتبار، و ما هو إلا مادة تستخدمه النفس، وأن ما يأتي من تصرفات هو من إنتاج العقل، وأن البدن له احتياجاته التي من الواجب الوفاء بها من أجل حفظ الذات واتزانها وبقاء نوعها. أما عن الروح فهي نفخة أسكنها الله في الإنسان لكي تحقق غاياته العليا، ومن ثم تتجلى بأقدس الصفات وأطهرها، بهدف تأهيلها للفوز بالنعيم في الآخرة.

وإذا كنا فرقنا بين الروح والجسد وفق ما تفتق به وعي الذات البشرية، فإنه حري بنا أن نشير إلى أنهما لا يأتيان كشيئين منفصلين عن بعضهما، وإنما بوصفهما شيئًا واحدًا، أو قل إنها كلية متناسقة. فالبشر هم نتيجة اتشاج الروح مع الجسد أو العقل والمادة. وحيث إن الروح من عند الله، فإن الله قد علم الظاهر والباطن في آن. أو بقول آخر، إن الله يعرف مكنونات وخفايا النفس البشرية، كما يعلم ظواهر الأشياء وخوارجها وما يتصل بها من أسرار، وهو ما يجعل الإنسان مضطرًا ومجبرًا على الاقتراب من النور الإلهي، بغية فك غوامض أسرار وجوده [٣].

إنه حسب ذلك، فإن ثمة ضرورة لفهم العلاقة بين الجسد والروح من الجانب، والعلاقة بين الفكر والمادة من جانب آخر، أو ما يسمى بالزائل والباقي أو السرمدي من جانب ثالث. والحق أن تعيين العلاقة بين الثنائيات السابقة يدفعنا إلى الوقوف قبل ذلك على مصادر وشروط المعرفة، تلك التي عن طريقها تتضح طبيعة هذه العلاقات في ضوء وجود الإنسان والحقيقة المطلقة.

لقد عرف مفهوم المعرفة الإنسانية سجالات واسعة بين فضاءات معرفية مختلفة، تم من خلالها تأسيس نظريات وفلسفيات متعددة حول الكون والذات البشرية والعالم. فمن خلال الوقوف على مصادر المعرفة

البشرية والذات البشرية والعالم، فهناك من يدفع بأنها لا تأتي من مصدر بعينه، ومن ثم فليس هناك جانب محدد أو مكان خاص يشخصها.

وعلى عكس هؤلاء، فإننا نجد من يركز على ما يطلق عليه بالاتصالات المباشرة التي تسلم بأن العقل يلعب دورًا محوريًا في تأسيسها، وبالتالي تتخلق ما يطلق عليه بالمعرفة الحسية أو العقلية أو حتي العرفانية. وفي مقابل ذلك ، هناك من يفرق بين المعرفة العقلية التي تأتي من خلال الشواهد الحسية أو استيقاظ الحقائق أو من خلال المعرفة الجوانية التي يلعب فيها الوعي والخيال دورًا مهمًا في إدراك وفهم وتأويل الذات وما يحيط بها من موجودات" فباعتبار أن كل ما سبق هو محور اهتمام النظريات المختلفة المرتبطة بالمعرفة وتأسيسها، فدعونا في هذا الإطار أن نعرج على أهم مقولاتها:

١- النظرية العقلية:

تعتمد هذه النظرية على أطروحات مجموعة من كبار الفلاسفة مثل "ديكارت " و"كانت" وغيرهما، ممن يرتكزون بصفة أساسية على اعتقادين أساسيين هما الإحساس والفطرة، إذ من خلالها تتحدد المعاني والتصورات الموجودة بالأساس، أو قل إنها هي التي انفطر عليها الإنسان، ومن ثم تحولت إلى مجموعة من الأحاسيس فيما بعد.

والواقع أنه في إطار هذا التحول، فإن النفس الإنسانية تستطيع أن تستنبط من ذاتها مجموعة من التصورات الفكرية والمفاهيم والمقولات مثل: الله والحركة والامتداد والنفي والكون والجنة والنار والخلود، تلك التي تشكل مجموعة الإلماحات العقلية التي تتحول هي الأخرى بطريقة صورية إلى شيء محسوس يرتبط بالمفردات المتداولة وفق اعتبارات الزمان والمكان.

ويبد أن ما سبق هو عين ما طرحه ديكارت، فإننا يمكن أن نشدد هنا على أن الحس لديه يعد ركنًا ركينًا في عملية الفهم، إذ أن تأسيس التصورات والافكار يرتبط بالفطرة، التي تتحول فيها بعد إلى مجموعة من الإدراكات الشخصية في الواقع المعاش. ومع أن الحس ليس هو أساس هذه النظرية، أو هو السبب الوحيد لفهم الأفكار البسيطة، فإن الفطرة تأتي لكي تكون مجموعة من التصورات التي تتعانق مع المحسوسات لتشكل الذهنية في العالم المعاش.

إنه إزاء هذه التصورات التي ترتكز على الحس والفطرة، فقد تم الدفع بمجموعة من المعاني والتصورات التي تدحض مبرراتها، ولعل أهمها استنادها هو تحويل الإدراك بشكل كلي إلى الحس وتوليد الافكار الفطرية، وهو ما لا يتناسب مع حقيقة المعاني التي تنفصل بصورة رئيسة عن مجال الحس، فضلاً عن عدم تماشيها مع الفطرة، خاصة أن النفس لا تملك بفطرتها شيئًا محددًا من التصورات، بل تأتي خاوية من الأفكار والتصورات التي تتولد في إطار محيطها الاجتماعي، ذلك هو عين ما أشار إليه الفارابي الذي يقول:

"...... قد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عن مباشرة الحس للمحوسسات بلا توسط... إن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تصل فيه، فيؤدي الحس المشترك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة... ويؤديها إلى العقل فيحصل على عناية...." (١).

وحيث إن النفس هنا تستند إلى عملية الإدراك، باعتباره عملية لاستذكار المعلومات السابقة وهو ما فهمه أفلاطون، فإن النفس الإنسانية هنا تكون مستقلة عن الجسم أو البدن قبل وجوده، ومن ثم تحرره عن المادة تحريرًا كاملاً،

وتسمح له بالوصول إلى الحقائق المجردة، و تتخلى عن عملها المجرد والخاص، وتتحول إلى المثل والحقائق الأزلية والنهائية التي تقبع في داخل النفس وتشكل المخزون المعرفي.

وباعتبار أن الانتقال بشكل مباشر إلى الحقائق المثالية التي كانت تعيها وتدركها النفس من خلال عملية الاتصال، فإن الإحساس بمعنى خاص لأي ذات بشرية هو الذي يسمح لها بالإدراك، إذ يكون صيغة مجردة وجديدة يتغافل عنها الإنسان، ولكن ما إن يتم استرجاعها حتى تنجلي الحقائق والمركبات في ضوء طبيعة علاقتها بالحقائق الكلية المجردة والموجودة والمتصلة بالكون. إننا هنا نكون بصدد عملية انعكاس حقيقي، إذ تعمل الذات على استرجاع ما هو جواني في ضوء حقيقة ما هو براني، ومن ثم تأتي المعرفة هاهنا وفقًا لمدى تباينها عن حقيقة الأشياء المتكشفة لأسرار العالم.

إنه على هدي ذلك، فالعقل بما له من ملكات وقدرات، فهو مقر التدبير ومستقر المعرفة ومستودع الحكمة، يتسع لما تتجلى على الأبصار والقدرات والطاقات. فهو من خلاله يتم فك سمات الشخصية واستعدادتها وخبرتها لما يحدث حولها. إنه من خلال العقل يستطيع الإنسان أن يفكر في الماضي والمستقبل والحاضر، ومن خلال ما يتحصل من معرفة يتم هتك أسرار الكون ومكنوناته [1].

إنه في ضوء ماتقدم فأحرى بنا أن نكشف عن أن وجود ثلاث صور رئيسة يسلكها العقل لكي يصل إلى الوعي، هي: معرفة النفس، وخبر الوجود وتبيان الطبيعة . وحيث إن المعرفة الأخيرة تأتي من خلال الخصائص العقلية التي تتركز في الموجودات وفي النفس ، فإنه حالما تدب

الطاقة والوعي، فإن القوة هنا تفرض ذاتها، ومن ثم يتم الانفتاح على الوعي الذي هو حقيقة خاصة بالإنسان الذي يدرك ما حوله [٣].

وإذا كان ما سبق يمثل جماع أفكار الفلاسفة والمفكرين حول العقل الذي يمثل القوة التي تصل بالإنسان إلى المعرفة، أو بحسبان أن قوة النفس تأخذ يد الإنسان إلى اليقين من خلال المقدمات الكلية الصادقة، فإننا نكون هاهنا بصدد ما يسمونه بالعقل الفطري. وفي مقابل هذا النوع من العقل، فهناك نوع آخر يسمى بالعقل الناتج عن التجربة، الذي من خلالها يستطيع العقل أن يتحصل على شيء من خلال المقدمات التي تصل إلى نتائج يقينية. وثمة نوع آخر هنا يسمى بالعقل العلمي أو النظري، الذي يتم به من خلاله النفاذ إلى جوهر النفس، وهو الذي يتم تقسيمه إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال.

وإذا ما أردنا توضيح الأنواع سابقة الذكر، فإننا يمكن القول إن العقل بالقوة أو ما يطلق عليه بالهيولاني، فإنه يسعي إلى انتزاع الماهيات وصورها لكي يشكلها في الوجود، وهو ما يعرفه البعض أيضًا بأنه قوة من قوى النفس التي تكون الصورة. وإذا ما تأملنا النوع الثاني من العقل، فإنه يتمثل في كونه ينتزع ماهيات الموجودات حتى لا تصبح جزءًا منه، وهو ما يجعله يدرك ذاته من خلال معرفتها. وبالنظر إلى ما يسمى بالنوع الثالث وهو العقل الفعال الذي يهب الصورة ومعطاها، ويفعل في النفس من خارجها، كما يفعل في كل الكون، فهو الله القوة والفعل في آن [٤].

وبعيدًا عن النوع الأخير من العقل، فإنه جدير بنا أن نشير إلى أن العقل الإنساني وفقًا لعملية الاسترجاع، وما يتمتع به من روح الشك والتمرد على المعرفة القائمة، يستطيع أن يتوصل لمقاييس المنطق والمسائل الحاكمة للفكر

من جهة، ولحقائق الكون من جهة أخرى. فمن خلال التصورات العامة السابقة على الإحساس يقوم الأخير بعملية استرجاع واستذكار للمعلومات، إذ من خلالها يستطيع العقل أن يضع يديه على الحقائق الكلية المجردة، تلك التي ترتكز على مسألتين جوهريتين، هما أن النفس موجودة قبل البدن في عالم يسمى المادة، وأن الإدراك العقلي يتم من خلاله الوصول إلى المثل التي هي بالطبع إدراك للحقائق المجردة والثابته"[1].

٢- النظرية الحسية:

تنطلق هذه النظرية من فكرة محورية مؤداها أن الإحساس يُعتبر المصدر الرئيسي لتقديم التصورات وتأسيس المعاني. ولئن كانت القوة الذهنية هي القوة العاكسة للإحساسات، فإننا حين نحس بالشيء المتصور، فإن معناه يُصاغ وفق مشاعرنا نحوه. فالذات البشرية ودواخلها لا تستطيع أن تبتدع شيئًا مستقلاً دون أن تشعر به. وإذا كان "جون لوك " هو أول من قدم لمثل هذا النوع من الافكار، إذ يرى أن جميع التصورات والأفكار تعود بصورة مباشرة إلى الحس، وأن الداخل هو المسئول عن صياغة معارفنا وتصوراتنا عن الأشياء، فإن لنا أن نستدل بصورة مباشرة على أن الذهن ليس لديه إلا التصرف في صور المعاني المحسوسة وذلك بالتركيب والتجزئة، إذ يركب بين الصور أو يفتتها، فيتصور ويعزز خصائص بعينها ويحررها ليصوغ منها معنى شاملاً وكليًا.

وإذا كان مصدر كل معرفة يكمن في الإحساس بالعالم الموضوعي الذي يحيط بالإنسان، فإن جمع المعلومات التي نحصل عليها من الإدراكات الحسية وتنسيقها وترتيبها وتحديدها وتركيبها هي التي تشكل معاني الأشياء، ذلك ما جعل "باركلي" يذهب إلى أبعد من ذلك حيث رد كل فاعلية في الكون ليس إلى الإحساس أو الفطرة لدي الإنسان، وإنما إلى الله. وهو في ذلك يقول:

"...... فإذا كان إله أرسطو هو محرك لا يتحرك لأنه صورة خالصة، وإذا كان إله ديكارت قد خلق المادة والفكرة في العالم دفعة واحدة، فإن إله باركلي هو الصفة الوحيدة الفاعلة في العالم والإنسان....."[١٠].

لقد سلّم "باركلي" بأن المادة موجودة، كما أن العالم مستقل عن العقل، إذ أرجع للإلوهية دورها ومكانتها في الطبيعة والمجتمع، إذ لا يكون ثمة وجود أو فاعلية لجوهر آخر عدا الروح. وأنه لكي يصل إلى ذلك فقد رأى أن الوجود متدركًا، وأن المدرك هو الأفكار أو العقل، وخلاف ذلك فلا معنى له. فـ"باركلي" يرى أن الوجود المدرك هو الأفكار المدركة مباشرة من الحس؛ أي الأشياء المحسوسة، لذا نجد أن الفكرة لديه ليست شيئًا متخيلاً، وإنما هي موضوع متصل بآخر خارجي، وهو الموجود غير المفكر القائم في الإدراك[1].

وإذا كانت الذات كائن يفكر ويريد ويخالف أي شيء محسوس، وأن الله روحًا مطلقًا، وأنه هو القادر على خلق كل شيء والباعث للأفكار، فإن العقل البشري لا يستحيل عليه معرفة الإلوهية، ومن ثم يكون الإدراك مشروطًا، وأن الإرادة الإلهية مطلقة وفاعلة ويرد إليها إبداع كل موجود، وبالتالي لا وجود لشيء في الطبيعة مستقل عن الإرادة الإلهية.

إن المدقق في الطرحين السابقين، يجد أن كل شيء يرتد إلى الإحساس، وأن حدوث الأشياء مردود أيضًا إلى الله. فإذا كان لكل شيء سبب وهو من المبادئ العقلية الضرورية، فإن تبرير وجود الواقع مردود إلى الحس من ناحية، وإلى من خلق الحس من ناحية أخرى. ولما كان الاستدلال صحيح هنا وهناك، أو لذينك التحليلين، فإننا نقول وفقًا لهما إن المعرفة الإنسانية ترتبط بالواقع الموضوعي للحس، الذي دائمًا ما يكون موجهًا بعلة خارجية.

وباعتبار أن الطرح السابق يمثل أهم ما قدمه أصحاب الفلسفة الإسلامية، إذ يتم تقسيم التفسيرات والتصورات الذهنية إلى نوعين، الأول تصورات أولية تخص ما يتصل بالإحساس بصورة مباشرة، إذ يتم توليده

ورصد المعاني التي تعد سببًا رئيسًا لتصوراتنا عن الأشياء، وتشكل القاعدة الأساسية لكل تفاعلاتنا وتصوراتنا الذهنية. أما النوع الآخر، فهو ما يطلق عليه بالتصورات الثانوية التي تنشأ في العقل حيث يبدأ بعملية الابتكار والإنشاء وتأسيس المفاهيم الجديدة من المعاني الأولية التي تأتي خارجة عن طاقة الحس.

ويبد أن ما سبق هو ما يطلق عليه بنظرية الانتزاع، التي تعني استنباط معان جديدة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن، وبالتالي يقدم تفسيرًا لجميع المفردات في إطار كلي ومتماسك، فإنها تأتي بالمفاهيم المتصلة بالعلة والمعلول والجوهر والعرض والوحدة والوجود. إن تشكل المعاني في الذهن يعد القاعدة الأولية للتصور، إذ عن طريق إنشاء التصورات تأتي فكرة الابتكار والإنشاء، ومن ثم توليد مفاهيم جديدة. إنه في ضوء هذا المفهوم تنبثق مفاهيم العلة وارتباطها بالمعلول أو السبب بالنتيجة، تلك التي يصطلح عليها باسم الفكر المتولد من العقل الذي ما هو إلا جهد يبذله العقل لاكتساب أفكار جديدة "(١).

٣- نظرية نفس الذات والموجودات:

ثمة تباين بين مفهومات النفس والجسد والروح. فهناك من يفرق بينها، خاصة فيما يرتبط بين المفهومين الأولين، وآخرين يكونون عكس ذلك. لقد خضعت هذه المسألة لعملية تمحيص وجدل واسع بين المفكرين، يكشف عنها التراث الإنساني بجلاء. ففي هذا الإطار نجد أن أفلاطون يعلي من مسألة الروح ويدنو بالجسد إلى منزلة دنيا، إذ يكون وحسب هو مصدر التشويش والإرباك وعدم التبصر حيث الاعتماد على الحس أو الحواس. أما الروح لديه فهي نفس تعتمد على العقل والتفكر، ومن ثم فهي

مقرونة بجهاز آخر هي النفس التي هي بدورها ترتبط بالبدن. وإذا كان "أفلاطون" يفارق بين مفاهيم النفس والذات والبدن، فإنه يرى أن الروح هي محل الحقائق الأبدية، التي لا تنفصل عن النفس التي هي مصدر الحياة، والعنصر الجوهري في الإنسان الذي تفيض فيه الحياة، وتحرك الجسم وتساهم في تطهيره "[١١].

وفي تماس مع ما تقدم فإن أرسطو لا يساوي بين البدن والنفس، فهما عنده غير صنوان لشيء واحد، إذ تأتي الصورة من خلال انطباع المادة، وبالتالي فإن تحقيقها يتم من خلال فنائها. فالنفس لديه هي الصورة والفعل، وأن الهيولي هو القوة أو العقل المنفعل.

وعلى عكس "أرسطو"، فإن "أوغسطين" يدرك أن النفس هي الجوهر غير المادي الذي يتباين عن البدن، والذي يلعب فيه التفكير دورًا محوريًّا في عملية الإدراك، وهو ما يجعل النفس مرهونة بوجود الفكر، إذ يكون جوهرها ماهية حسية ذي صفة طينية، إنه حسب ذلك فإن النفس هي الإنسان الباطني، وأن الجسم هو الإنسان من الناحية الظاهرية.

واتساقًا مع ما سبق فإن "ديموقريطس" يرى أن النفس مادية وتتألف من أدق الجواهر التي هي مثل النار وأسرع منها في الحركة، التي تبدأ في الأجسام الحية. ولا تخرج "الأبيقورية" كثيرًا على ما ذكره الطرح السابق، إذ يرى (أبيقور) أنها أعقد المركبات، ناهيك عن أنها جسم حار لطيف يتألف مع الجسم وينحل بانحلاله، وهي عند أبيقور لها وظيفتان، الأولى فتح الحياة في الجسم والأخرى محلها القلب وتقوم بتفعيل الوظيفة الوجدانية مثل الشعور والفكر والإرادة، ويضيف أبيقور بأن النفس تتألم بألم الجسم، والنفس المفكرة التي هي "نفس النفس" فلها الاستقلال وهي على عكس

فكرة الروحية التي تحتل النفس لديها مكانة محورية حيث تكون مصدر الإدراك والتفكير(٣).

ومن زاوية أخرى، يمكن النظر إلى ما يطرحه "انكساجوراس" الذي يؤكد أن النفس هي العلة المحركة، إذ تلعب دورًا محوريًا في تحريك الأشياء، وإلى ما يطرحه "أنباذوقليس" الذي يرى أن النفس مركبة من جميع العناصر، وأن كل عنصر فيها هو أيضًا نفس. إننا هنا نكون أمام طرحين مخالفين، إذ يؤمنان بعكس ما يذهب إليه غيرهما من الفلاسفة الذين يرون أن العقل هو محرك العالم، والذي هو شيء آخر غير النفس(١).

وإذا كان البعض لا يفرق بين النفس Soul، والروح Spirit فإنه على عكس ذلك، هناك من تكون النفس لديه ذلك الشبح الأثيري المحبوس في جسد الكائن الحي، التي تدفعه إلى الحركة أثناء الحياة، وفي إطار الموت تستطيع التخلص من إسارة، أما الروح فبرغم أنها قد جلبت من المادة الأثيرية للنفس، إلا أنها أكثر قوة وحرية في التنقل خارجه والعودة إليه متى شاءت، وذلك على عكس النفس التي لا تملك فعالية تذكر خارج جدران الجسد الذي ترتبط به. فالنفس بعد الموت تكتسب بعض خصائص الروح فتغدو أكثر حرية وأقدر على الحركة، وتملك على الدوام قوة من نوع ما، ومجال فعل يتحدد بظاهرة ما من ظواهر الطبيعة أو المجتمع الإنساني؛ أي أن لها وظيفة محددة في النظام الكوني(٢).

يستبين مما سبق، أن النفس لها من الخصائص التي تجمع بين صفات المادة والروح في آن، تلك التي تتمثل في أرواح أو أشباح الموتى الذين عاشوا في زمن قديم، أو أرواح الأسلاف الأسطوريين الذين زرعهم خيال الأفراد وخلعوا عليهم قدرة معينة، ومنحوهم قوة فوق طبيعية خارقة، مثل

التحرك فوق الأرض وتحتها، واختراق الجبال والحواجز الطبيعية أو الحد من المخاطر أو جلب الخير.

وإذا كان ما سبق هو ما دفع به الفكر الإنساني والفلسفي، فإن الإرث الصوفي يعج بكثير من الإشارات حول هذه المسألة، خاصة ما صدره "الغزالي" والذي يركز على أن روح الإنسان تتصف بالتغير المستمر، وأن الإنسان مكون من جسم ونفس وحياة وحواس، والجسم مكون من أجزاء، كل جزء منه لا ينفعل على انفراد، وإنما ينفعل في إطار هذه المكونات. ويبدو أن "الغزالي" فيما سبق يضع يديه بسهولة على اختلاف النفس عن الروح، ومن ثم تباينهما عن الحياة التي هي عرض، فإن "ابن سينا" يذهب إلى أن النفس جوهر روحاني يفيض ويتخذ من نفسه آلة في اكتساب العلوم والمعارف، حتى يصبح عارفًا بالله وبكل العوالم المحيطة بها.

وحيث إن النفس هي كذلك، فإنه يصعب أن تنتهي إلى العدم، إذ هي سرمدية وغير فانية، ذلك ما جعله ينادي بأبديه العالم؛ وهو ما جعل البعض مثل "ابن سينا "يحاول أن يوفق بين "أفلاطون وأرسطو وأفلوطين" خاصة فيما يتصل بأنواع النفس والعقل "(١)، وهو ما نجده واضحًا في فلسفة "إخوان أهل الصفا"، خاصة فيما يرتبط بماهية وغاية وجود الإنسان، وآليات تحقيق غاياته، وهم في ذلك يرون أن النفس هي:

"..... نفس جزئية وخاصة وقد دخلت في الجسد المادي لها لكي تستكمل نواقصها، وتنتفع بالوجود بعد أن هبطت من العالم العلوي...... جوهرة روحانية سماوية نورانية حية بذاتها علاقة بالقوة فعالة بالطبع قابلة لتعاليم فعالة في الأجسام، مستعملة ومتممة للأجسام الحيوانية، ثم مفارقة لها وراجعة إلى عنصرها ومعدنها ومبدأها كما كانت..... "(٢)".

وإذا كان ما سبق يمثل جوهر النفس لديهم، فإنهم يؤمنون بأن الجسد هو "..... جوهر عريض عميق غير حي ولا متحرك ولا حساس، والنفس الفاعلة فيه هذا. ومن هنا فالنفس موجودة وأشرف من الجسد....." (٣).

ومع أن "إخوان الصفا" رفعوا من قدر النفس بمقارنتها للجسد، فالأولى وفق فكرهم لا تستغني عن الثانية، حيث إن النفس لا يمكن أن تصل إلى حقائق الحس، ولا يمكنها أن تصور معاني المعقولات ولا أن تصور المركبات وصور الأشياء المجردة. فالنفس البشرية تدل على الذات، التي ما هي إلا مجموعة من الدوافع والفعاليات والتصرفات والمناشط التي تشير إلى معانٍ واعية ترتبط بالتفكير والفهم. فالإنسان باعتباره مخلوق مزدوج الاستعدادات والاتجاهات فهو مجبول إما إلى الخير أو إلى الشر، ذلك ما يعبر عنه بإرادة الاختيار التي تفجر الاستعدادات، فتجعل الفرد حرًا في الميل إلى ما تدفعه دواخله له، وهو ما تمثله بالوعي. إنه وفق ذلك فالنفس تأتي على وفق الأنواع التالية:

١- النفس الأمارة بالسوء:

وهي التي تتسم بالضعف والجهالة وتنقاد إلى الحس الظاهري وتجنف إلي التعالي والأنانية والغرور ولا تدير بالاً إلى القيم والأخلاق والدين. أو بطريقة أخرى إنها النفس التي تتضعضع عندها الأهداف والمقاصد، وتتوجه إلى الظلمة والضلال، لذا لا تجدها إلا نفسًا شريرة، أو قل إنها غير سوية. .

٢- النفس اللوامة:

تحاسب صاحبها وتلومه عند حدوث الإثم أو الاتهام به، لذا تجدها يحدوها الصراع بين فعل الخير والشر. إن التنازع بين فعل الإثم والانصياع

لعمل الخير يجعل هذه النفس باقية عن طريق الخلاص، وهو ما يأتي من خلال تجنب الفعل الخبيث والبعد عن الضلالات.

٣- النفس الطائعة والملهمة:

وهي تصدق وتؤمن وتجاهد ضد الضلال والهوى وتبتعد عن الفساد والطغيان، لذا نجدها نفسًا عابدة طائعة تتسامى من أجل الوصول إلى الله.

٤- النفس المطمئنة:

لا ترى في طريقها سوى فعل الخير والإحسان وتبحث عن السكينة والنور، وهو ما يتحقق من خلال تقديس الذات الإلهية والحمد والشكر والإجلال، فضلاً عن تمتعها بالصبر والتواضع والتسامح. إنه وفق ذلك فإننا يمكن القول عنها إنها النفس الباحثة عن حب الله وخشيته والالتجاء إليه [١]".

وتماشيا مع القسمة السابقة، فإننا لا يمكن أن نشير تغفل ما قدمه "الفارابي" حول النفس الإنسانيه، إذ يمايز بين الأجسام السماوية والحيوانية والإنسانية، أو قل إنه يفرق بين مركبين في الإنسانية، أحدهما روحي مجرد عن النفس، والآخر مادي مصور، وهنا تكون النفس صورة للجسد ليس إلا. أو على حسب ما يذكر أن الإنسان مركب من نوعين من القوى، الأول قوى ظاهرة وهي "العلن" والتي ترتبط بالحس، والأخرى مخفية وهي "السر" وهي التي ترتبط بالروح.

وإذا كنا بصدد توضيح طبيعة مفهوم النفس لدى المتصوفة، فهي عند ابن عربي تنقسم إلى ثلاثة أنواع هي:

"... النفس الشهوانية: وهي التي يكون بها جميع اللذات والشهوات الجسمانية. وهذه النفس قوية جدًا، فمتى لم يقهرها الإنسان ويهذب ملكته استولت عليه.... والنفس الغضبية: هي التي يكون بها الغضب والجرأة ومحبة العلية.... وهذه النفس أقوى من الأولى وأضر بصاحبها إذا ملكته وانقاد لها.... والنفس الناطقة: وهي التي تميز الإنسان عن بقية الحيوانات. وهي التي بها شرف الإنسان وعظمت همته فأعجب بنفسه. وهي التي بها تستحسن المحاسن وتستقبح القبائح. وبها يمكن للإنسان أن يهذب قوتيه الباقيتين - الشهوانية والغضبية - وبها يفكر في عواقب الأمور....".

ويضيف أيضًا أن لهذه النفس فضائل ورذائل، ففضائلها باكتساب العلوم والآداب، وكف صاحبها عن الرذائل والفواحش وقهر الآخرين. أما رذائلها فهي الخبث، والخديعة، والتملق، والمكر، والحسد، والرياء وهي لجميع الناس، إلا من تغلب عليه فضائلها فيستحسنها ويستعملها؛ ومنهم من تغلب عليه رذائلها فيألفها ويستمر عليها "(٢).

ويمكننا أن نشير أيضا إلى ما ذكره أبو حيان التوحيدي في هذا الصدد، إذ يقول:

"....إن الإنسان شخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة، واحد بالكثرة، فان بالحس، باق بالنفس، ميت بالانتقال، حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لب العالم، فيه من كل شيء شيء، وله بكل شيء تعلق، صحيح بالنسب إلى من نقله من العدم، وأخبار الإنسان كثيرة وأسراره عجيبة، من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاصته، وقد حوى جوهر شبها من كل ما يعرف....."(٣).

وباعتبار أن الإنسان هو مركب جسد وروح، فهو لب العالم وسيده. ويبد أنه كذلك فهو جزء من هذا الكون على صعيد الجسد والنفس، ذلك الذي يجعل الاتصال بين الجسد والعالم، ليس حالة عرضية وإنما هو مستمر. إنه نتيجة لهذا الاستمرار، فالروح تكون في هذا الإطار المحركة والمسيرة للذات الإنسانية [1].

ثانيًا: تطور الفضاء الروحي وعناصره:

تصدى العلماء والمفكرون منذ ما ينوف عن قرن ونصف القرن من الزمان لكل ما هو كائن في الكون، بهدف الوصول لفهم مسألة مكانة الإنسان فيه. فإذا كان الإنسان هو التاج الأعلى للتطور، وإنه كائن كوني يحظى بإمكانيات وقدرات غير منظورة ولا حدود له، فإنه لا يزال بعيدًا عن الكمال، أو قل إنه يعيش مرحلة أزمة خاصة، وأن ثمة نقصًا واضحًا في طبيعته الروحية. أو بمعنى آخر أنه يفتقر إلى الطبيعة الروحية، أو أنه لم يصل بعد إلى الاكتمال الذي تتعانق فيه الروح مع المادة في آن.

وحيث إن ما سبق هو عين ما يسمى بالإنسان الأسمى أو المكتمل الذي تتضافر فيه الروح والمادة لتكون لوحة لوحدة كلية يمتد فيه الأرضي مع السماوي أو قل المقدس والمدنس، بهدف خلق الإنسان الحيوي الذي لا تنفصل مكوناته الأرضية عن الروح المطلق، فإنهم يرجعون ذلك إلى المطلق الذي هو مصدر كل شيء، وبالتالي تكون الحياة مجموعة من الصفات التي يتوحد فيها المطلق أو الحي أو الخالد أو السرمدي مع الكائن أو الناقص، وبالتالي يكون العالم المرئي المعاش ما هو إلا تعبيرًا عنه باعتباره لا نهائي ولا محدود ولا ينقصه شيء، ويحوي في ذاته كل شيء ولا شيء خارج ذاته.

وباعتبار أن ما سبق يدخل في باب البديهيات واليقينيات، فإنه يتوجب أن نصل هنا إلى الروح النهائية المطلقة التي وجدت الروح البشرية كجزء منها، وجعلتها موضوعة لدى متجها الأصلي مع فناء وموت الذات الإنسانية. فالروح في الإنسان هي جزء من المطلق، وهي حقيقة الإنسان الناقص، فهي لا تموت ولا تفنى بفناء الجسد، حيث يسحبها خالقها إلى وقت معلوم لديه، ثم يردها ثانية لكي تجزي كل ما عملت [٣٣].

إنه وفق ما تقدم فثمة روح مطلقة ولا نهائية، وأخرى ناقصة ترتهن حياتها بما قدرته هذه الروح لوجودها في الكون الأرضي، وهو ما يعني أننا أمام علاقة بين أطراف ثلاثة: الأولى هي الروح المطلقة التي هي منبع كل شيء ومصدر كل ما هو موجود في الكون، والروح الناقصة وهي روح الإنسان التي هي جزء من المطلق. أما الثانية فهي النفس التي هي المحصلة للأنا الخاصة والعقل الذي يضم في ذاته الوعي الباطن وما وراء الوعي. أما المفهوم أو الطرف الأخير فهو المتمثل في الروحانية التي هي درجة اقتراب الأنا البشرية من الروح المطلقة. والمتأمل في الأطراف الثلاثة التي عرضنا للمقصود بها، يجد أنها تمثل المراحل الأساسية في التطور الروحي التي تستند على أساس جدلي في عملية الانتقال من طور إلى آخر.

وإذا ما أردنا الوقوف قليلاً على المراحل السابقة، ففي المرحلة الأولى للتطور الروحي للإنسان يكون الجسد الإنساني متكيفًا مع المادة؛ إذ تصبح فيها النفس حاضنة أو مصدرًا للروح، ومن ثم تلعب عملية التقمص أو التجسد دورًا محوريًا في انتقال الروح من جسم إلى آخر، أو بقول آخر إن الروح التي تدخل في الجسد تمر بمرحلة نمو تبدأ من الطفولة إلى النضج ثم الشيخوخة وعبرها يتم انتقال هذه الروح من مكان إلى آخر. وفيها إما أن

تقترب هذه الروح من المطلق وتكون ربانية، أو أنها تهوي إلى صفات الذات البشرية، وبالتالي تبتعد عن صفات الروح النهائية، وتتشبع بكل ما هو ناقص ودنيوي.

ولئن كانت عملية الروح تبتعد أو تقترب في مسارها من المطلق النهائي، فإنها في إطار عملية الخلق الجديد، ومن خلال تغيير طبيعة الإنسان تمسي الروح مشخصة من خلال الوعي الذاتي الذي يضع حدًا فاصلاً بين ما هو مدنس وما هو مقدس. إن تقمص الإنسان لروح أخرى يجعل كل تجسيد بشري ما هو إلا نوع من الانفصال عن الكينونة المطلقة والكلية الذي يجعل النفس تتحرك إلى الخلف وتبحث عن ما هو مادي ودنيء. وأما إذا كانت الذات البشرية متوحدة مع المطلق النهائي، فإنها تكون قد فتشت عن شروط خروجها من الجسم المادي لكي تتجسد كليًا مع المكتمل والأبدي والخالد لتدخل فيما يسمى بالكائنات النيرة أو البراقة المانحة لشروط المطلق في إطار ما هو بشري، الأمر الذي يجعلها تحقق التواصل بين ما هو ضعيف وما هو ناقص(١)".

ولما كان أي جسم بشري هو توليفة من المكونات التي تتباين فيما بينهما وفقًا لطبيعة المادة وثقافتها ودرجة تشيؤها وكينونتها، فإنها تشكل من الأجزاء الفيزيائية والمادية الملموسة والرغبات والأفكار والروح. وحيث إن هذه الأجزاء تضم مجموعة من الخلايا التي تقوم بوظائف التنفس والهضم، أو ما يُسَمّى بالوظائف الحيوية، فإن هناك جزءًا آخر نسميه بالفضاء الأثيري، الذي يكون مسئولاً عن الرغبات التي تقوم بشحن الجسم وإمداده بالقوة الداخلية والنزعات التي دائمًا ما تنشد من خلال كوكبة من الوسائط تعمل الذات دومًا على خلقها بعيدًا عن عمليات المراقبة أو الضبط

الذاتي أو الخارجي. وبينما الشق الأول يقوم بالأشياء الملموسة من الناحية الفيزيائية، فإن الأخير يعمل على توليد وتحقيق الرغبات. وهنا لا يفوتنا الإشارة إلى وضعية القلب الذي يربط ما بين هذين الجسدين، ليتم به ومن خلاله تطوير الجسد الأول ليصبح جسدًا ربانيًا أو روحانيًا، أو أن تطرأ عليه نفحات الروح المطلقه لكي تنهي دنيويته وتحاول العروج به إلى ما هو أسمى.

وحتى تكتمل صورة هذا الإنسان المكونة للجسم البشري، فهناك أيضًا ما يسمى بالفضاء الذهني الذي يرتبط بالإحساس وبالمخزون المعرفي والفكري، الذي يوجه تصرفات وسلوكيات الذات البشرية، إما صوابًا أو خطأ. فإن كان صوابًا، فإنه يكون قد انشغل بطبيعة الروح المطلقه، وراح يسترضيها ويخافها بحثًا عن الرضا والمثابة، أو يكون قد أشاح وجهه عما سبق وراح يبحث عن الغواية وهو ما يفرض القطيعة مع أنوار الروح النهائية أو المكتملة. وأحرى بنا أن نشير في هذا المقام إلى أن الفضاء الذهني الصالح حينما يتواصل مع الأنوار الربانية يكون قد دشن بينه وبين الروح المطلقه جسرًا متينًا يستطيع من خلاله أن يتحول من أنا جسدية إلى أنا روحية، أو ما نطلق عليها بأنا "ما فوق الوعي" التي تستطيع أن تسبر غور الأشياء، وتمنح الذات البشرية القدرة على التنبؤ والكشف بطريقة لحظية".

إننا في هذه المرحلة نكون بإزاء مرحلة الفكر والعقل التي فيها تستطيع الذات أن تعمل في عالم خاص بها دون أن تحدها المعوقات التي تواجهها، إذ يكون الجسد الذهني هنا موصولاً وعاكسًا للأفكار التي منحها المطلق، وعن طريقه تتمازج الروح معه لكي تنتج وتعيد إنتاج ذواتها وفق رؤية متوهجة تتضاعف فيها القوى والأفكار والطاقات. إنه بذلك يكون قد

حيث تبدل في الجسم البشري نتيجة حلول الأفكار النهائية محل الفانية، وهو ما يدفعنا إلى الإيمان بأن الإنسان يكون قد غير من الغلاف الذي يحكم بنيته الخارجية، إذ يتم الانتقال إلى طيف آخر، فيحدث لها تطورًا طبيعيًا، فبدلاً من ثبوتها عند الأدنى، راحت تسلك تطوره وتنشد الرقي في درب التطور الروحي الأسمى، تلك التي تعين على وصول الذات البشرية إلى مسألة النفحة الربوبية التي يقول فيها للشيء كن فيكون، ومن ثم تتجسد عملية التواصل بين ما هو أدنى وما هو أعلى.

لقد عرف الإنسان، عن طريق توشيج التواصل بين الذات العليا وبينه، تحولاً في الأجساد الفيزيائية، فبدلاً من الدخول في إطار ما يسمى "الضعف والنقص"، فإن عملية التطور الروحي تكون قد وصلت إلى مرحلة الاكتمال أو ما نسميها هنا بمرحلة "الترقي العليا" التي فيها يكون الإنسان وفق تجسداته المادية، ما هو إلا لحظة وجود خاطفة، إذ يمسي المطلق بديلاً عن الإنساني، والمعرفة العميقة هي الدائمة والمرتبطة بكشف حقيقي لا تزييف فيه.

ويحسبان أن عملية التحول من الذات البشرية إلى الذات العليا، تعد مرحلة من مراحل الارتقاء الروحي التي من خلالها تسعى الذات عن طريقه إلى تحقيق مجموعة التحولات والتبدلات، خاصة من طبيعتها الدنية إلى ما هو أرقى، فإنه من خلال هذا الانتقال يكون الإنسان قد قرر أن يصل إلى مرحلة الذات المبدعة والنهائية. أما إذا ما اتحد مع الحياة الأرضية، وبعد كل البعد عن الولوج فيما هو سماوي، فإنه يكون قد عين لنفسه مجموعة من المعوقات التي تحد من تسريع انتقاله إلى ما هو دائم وليس مؤقت، وهو ما يجعله يتعايش مع البشر، ذلك الذي يحدث في إطار خمس مراحل، هي: الأولى يطلق عليها

بالتعايش مع قوانين الطبيعة، والثانية خلق أوضاع خاصة تتسم بالعقلانية والإرادة والناس، ثم تأتي المرحلة الثالثة التي فيها يتم تمتين العلاقة مع كل ما هو مادي وليس روحي. ثم في المرحلة الرابعة يتم الخوض في كل ما هو أرضي بعيدًا عن عمليات التطور الروحي، وأخيرًا ممارسة كل ما هو بشري والبعد عن كل ما هو روحي أو إلهي، وإدارة ظهر الذات البشرية عن التدبير في الذات والكون باعتبارهما صنعة إلهية (٢٦).

إذن حسب ما تقدم فإننا أمام ثلاثة عوالم رئيسة هي النفس والجسد والروح. وحيث إن المفاهيم الثلاثة هي في كل الشرائع السماوية وحتى الأرضية، تتعلق بطبيعة الوجود الذي يتناسب مع الزمان والمكان، أو العالم المادي والنفسي والروحي، فإننا يمكن تقسيمها إلى ثلاثة فضاءات رئيسة هي العالم المادي، أو ما نطلق عليه بالعالم الأصغر (ماكروكوسوم)، الذي يحتل فيها الإنسان مكانًا متعاظمًا، ثم ما نسميه بالعالم الأكبر أي العالم الروحي الذي يحتل القدسي المكانة الأولى والأخيرة فيه، ثم تأتي النفس التي تتأرجح بين ما هو أعلى وما هو أدنى وفقًا لقوة ما تمنح من روح، إذ تتدرج وفق ما يسمى بالمايكرو أو الماكرو ولا تخضع للشهوات الأرضية.

ويحسن بنا في هذا المقام ونحن نتحدث عن علاقة الذات البشرية بالروح المطلقة أن نجيب عن التساؤل الذي يطرح نفسه ألا وهو: هل الذات البشرية تستطيع أن تغير من وضعها الدنيوي وتتجاوزه إلى ما هو مقدس وعلوي؟ والواقع أن ثمة إجابات متعددة يمكن أن نجدها عن هذا التساؤل، دعونا نعرج عليها، ولكن قبل أن نخوض في غمارها، علينا أن نربط بين الروح والمعرفة الإلهية حيث إن الأخيرة تأتي بالأولى.

فإذا كنا قد أوضحنا قبل قليل إلى أى حد خلق الله الانسان على هيئته كما يذهب المتصوفة أو بالأحرى كما هو لدى أهل الصفا، فإنه يتوجب علينا الإطلال على حقيقة العقل. وتوضيحًا لهذا الأمر فإنه ليس أمامنا من دليل يفوق ما طرحه "أبو حامد الغزالى" الذى أوضح أن العقل يعطي معانٍ كثيرة، أهمها ما يسمى بالعقل الفطري الذى من خلاله يتم تفعيل العلة والمعلول، وكذا ما يسمى بالعقل العملي الذي من خلاله يتم تحديد العلاقة بين الأشياء والوقائع بطريقة عملية حتى يمكن الخروج بأحكام ثانية تحكم العلاقات بين الأشياء فى إطار ما يسمى بالسببية. ويضيف الغزالى أيضًا فى تبيان لطبيعة العقل، أنه يعرف نوعين من المعرفة، الأولى هى ما يطلق عليه بالعلم "غير الحضوري" الذى يأتي من خلال الكمال والذي يأتي منزهًا عن النقائص من خلال النظر العقلي الصرف. وعلى خلاف ذلك فهناك "علم ملموس" أو حضوري يأتي ويدخل فى إطار ما هو إنساني وذاتي(٢٧).

وفي هذا السياق يوضح "الغزالي" أن العلم الحق هو معرفة المرء لنفسه ومعرفة ربه، وأنه لا سبيل لبلوغ مثل هذا العلم إلا بالتواضع. فمن قادهم علمهم إلى الكبر والتعالي، فهم لايشتغلون بالعلم، وإنما هم أصحاب حرفة وحسب ويدخلون في مصاف العلماء (٢٨).

وبما أن العقل الإنسانى له قدرة على الحكم على الأفعال، فهو يضع أحكامًا قيمية من خلال أحاسيسه ومشاعره أو وفقًا لمصالحه. فالأحكام تأتي من خلال الضرورات العقلية التي تعبر عن الأفعال الاختيارية. أما بالنسبة للقضايا الإجبارية التي تأتي من المطلق فلا يستطيع عقل الإنسان إلا أن ينصاع بما جاء من أحكام فى هذا الوجود. فالحكم على الأشياء لا يحدث إلا من خلال ما هو إنسانى. وهنا يمكننا أن نصوغ خريطة معرفية توضح

حدود العقل وقدراته التي يكون لها وجود حقيقي في الحكم على الأشياء والتجربة ليس إلا. فالعقل في الوقت الذي يكون هو المصدر المعرفي في الحكم على الأشياء والأفعال، فهو غير ذلك إذا ما كانت المعرفة آتية من المطلق واللانهائي (٢٩).

إنه حسب ما تقدم فإننا نكون أمام قسمة للعلم، فإما أن يكون ظاهرًا أو عقليًا أو خفيًا أو باطنيًا. أو حسب طرح آخر، أننا أمام ثلاثة أنواع: نوع منه حلال أو حرام أو ما يسمى بالأمر والنهي، وآخر يدخل في سياق الحكمة، أما النوع الثالث فهو ما ينبعث من المعرفة أو الحكمة العليا وهو النوع الخاص بالأنبياء، أو حسب ما أشار إليه "الترمذي" فهناك علم معرفة من الله سبحانه وتعالى وهو ما يسمى بعلم التدبير، أو ما يطلق عليه بالأوامر والنواهي (٣٠). أو علم من التيات البشرية، ذلك الذي أشار إليه الطوسي في كتابة المسمى "اللمع" بأن العلم لا يخرج عن كونه إما ظاهرًا أو باطنًا، إنه بقول آخر، إن هناك ما ندعوه بـ "علم الشريعة" الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، والعبادات والأحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والحدود والطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها، وغير ذلك ما يسمى بـ "العلم الباطن" الذي يختص بالقلوب والمقامات والأحوال مثل التصديق والإيمان والإخلاص والمعرفة والتوكل والمحبة والذكر والشكر والإنابة والخشية والتقوى والمراقبة والخوف والرجاء والصبر والقناعة والتسليم والتفويض والقرب والشوق والوجد والحزن والندم والحياء والتعظيم والإجلال والهيبة.

وحيث إن "الطوسي" يرى أن النوع الأخير هو ما ينعم به الله على القلوب من خلال اتباع الشريعة والدخول في العبودية والخضوع للربوبية،

وهو يخضع لطبيعة التفاوت والمكتسبات بين الناس، فإن النوع الأول هو ما يرتبط بالقلوب. وحيث إن العلم الإنساني هو ما ندعوه بـ"عالم الشهادة" فهو الذي يمارس العقل فيه وظيفة الاستكشاف، فإن العلم المطلق هو عالم الأمر[٢٢].

إذا كنا قد بيّنا قبل قليل لأنواع المعرفة، فإننا يمكن أن نضعه في إطار التمييز بين مفهومي "الغيب والشهادة". فإذا كان المفهوم الأول يشير إلى ما وراء الطبيعة كما يأتي ذكره في المصطلح الفلسفي، أو باعتباره ما يغيب عن أذهاننا، فإن مفهوم "الشهادة" يكون عكس ذلك، إذ يكون للمعرفة الحسية الإنسانية المباشرة التي تأتي عن طريق الحواس أو عن طريق السمع فقط، وهي التي تسمى بـ"المعرفة الخبرية" التي تأتي عن طريق الاستنتاج العقلي[٢٣].

وباعتبار أن حياة الجنس البشري منذ بدايته إلى نهايته ما هي إلا مجموعة أو سلسلة من الأحداث المتلاحقة ذات الأبعاد المكانية والزمانية، فإنها ترتبط بما يسمى بـ"المعرفة الشهادية"، التي يساهم في تفعيلها عاملان أساسيان، الأول هو: العوامل الحرة التي تشير إلى الأفعال الإرادية للإنسان التي يطلقها من خلال إرادته لكي تتفاعل إيجابيًا مع الوقع المعاش. ثانيًا: العوامل المصنوعة التي تعبر عن الخارج الإنسان وقدراته وإرادته والتي تعد إطارًا مهيمنًا على الذات البشرية لكي تصنع وتصوغ أفعاله في إطارها.

وحيث إن العاملين السابقين يدلان على طبيعة ما هو معاش، فإن ذلك بالأحرى يشير إلى ما يسمى بالإرادة الحرة أو الإرادة المصنوعة. وحيث إن الإرادتين لا يمكن أن تعمل أي منهما في حل عن الآخر، فالاثنان معًا هما اللذان يحددان طبيعة الفرد والمجتمع في أي زمان تاريخي. فإذا كانت

الاختيارات الإنسانية هي مقدمة أساسية لفعل معين، إذ من خلالها يمكن الوقوف على نتيجة معينة، فإن هذه الاختيارات تعبر عن درب معرفي معين، ذلك الذي عن طريقه يمكن الحكم على الذات البشرية في إطار فعلها، أو ما إذا كانت تنخلع عن سياقاتها، أم أنها ترتبط بمحيطها الاجتماعي والثقافي.

وفي ختام هذا الفصل يمكننا القول أنه بحسبان أن الاختيارات والأفعال البشرية تأتي دائمًا عن معرفة، وأن أي معرفة لابد وأن يكون لها مصدر، وأن هذا المصدر إما أن يكون من الواقع المعاش أو الحس أو التجربة، أو أنها غيبية أو قدسية، فإنه عن طريقها يتم الكشف عن طبيعة المعرفة ومفردات الوجود. فكلما كانت الأدلة المرشدة على مكونات الواقع، فإن وعي الإنسان في إطار وجوده المعاش يعمل على التنقيب بطريقة حثيثة عن معرفة أسرار الوجود.

إن المتأمل في كل ما تقدم، سيجد أن مفهوم الجسد والنفس يحضران بقوة، هاهنا، إذ هما المادة والروح، أو قل إنهما المحسوس والمجرد، أو الفاني والسرمدي، أو الخالق والمخلوق. فإذا كان الجسد يتعلق بالإنسان، فإن النفس أو الروح هي من خصائص الألوهة التي ارتبطت بتصورات أو بخطاب يتأسس على ضرورة التخلص من المادة، فضلا عن العمل على إغناء الروح، تلك التي تشكل علاقة قوية مع العالم الذي نعيش فيه وتعاليم الله.

إن اهتمام الذات البشرية "باللاعيني" و"الماوراني" يجعلنا نفهم النفس لدى الصوفية بحسبانها حبًا لطيفًا لما فوق العقل البشري وتوقًا إلى عالم الغيب لا عالم الشهادة. وباعتبار أن النفس الصوفية تسعى إلى تجاوز الجسم أو البدن، وممارسة الأفعال الخارقة، وتحريك الأجسام، وإدراك ما يحيط

بنفسها، وغيرها، من ماديات أو ذوات أخرى. وتجاوز علم البشر، ومن ثم فهي تقوى على فعل أفعال غير متناهية، في الوقت الذي تدرك الأفعال المتناهية وهو ما يتخلق عن ما يسمى بالحب الصوفي.

فمن خلال الحب والعرفان يبدأ العقل البشري في الانكماش، إذ يتم الاستعاضة عنه بمنظومة فكرية أخرى تعتمد على الإبداع. ففي إطاره تتحول المرايا الكاشفة للوجود، إلى جوانية الذات البشرية مرتعًا خصبًا لتوالد وإنماء العالم الروحي، وبالتالى يسمح بالتحول من الصور المرموز إليها إلى مبادئ رامزة، أو قل إنها تساهم في سيادة نوعًا من التطابق بين السماء الداخلية للذات البشرية والسماء الخارجية للكون.

وفي إطار هذا التحول فإن بنية الكون قد تم تقسيمها، من قبل هؤلاء، إلى ثلاث عوالم رئيسة هي: عالم الحس وعالم الخيال وعالم الروح، أو قل إن علاقة الإنسان بالكون تأتي وفق تقسيم ثلاثي للعالم هو الجسم والنفس والروح، الذي من خلالهم تتطابق السماء الخارجية مع السماء الباطنية، ومن ثم يكون العالم كله متوجًا بشبكة من المعرفة المرموزة التي تصبغ وتشكل طبيعة العلاقة بين الإنسان والحقائق والوجود. فالعالم بوصفه الانعكاس التراتبي للوجود، يعكس معارفه وفق مفهوم الفيض، تلك التي ينعتها المتصوفة وخاصة السهروردي بـ"مفهوم عالم الصور المعلقة".

ويحسبان أن الإنسان توسط بين عالم الشهادة وعالم الغيب، فهو يسعى إلى اختزال وجوده، وفق مفهوم الحب، وإنه يسعى إلى التحول إلى ماهية آخرى، تتسم بالصيرورة . فعملية العروج لكونها درجة من درجات الترقي إلى المقدس، فإنه عن طريقها يتم اختزال صورة الإنسان الذي نشأ عليها، ناهيك عن تحوله من جزء فان إلى آخر باق. أو بعبارة آخرى، إن تحول

الذات من الطبيعة المرئية إلى اللامرئية، يساهم في جعل الإنسان منبعًا لكل التجليات في إطار الوجود المعاش، إذ تأتي فكرة الصعود والهبوط بشكل متوازن لتشكل وجهة ومقصدًا للذات الإنسانية المحبة والفانية، وهو ما يتجسد في كل الأديان، بدءًا من الأفلاطونية والتقاليد الدينية الهندية والإسلامية والمسيحية.

إنه بذا يكون الإنسان قد حاول من خلال الحوار مع نفسه وجوانيته أن يقضي على فكرة الانغلاق واللافعل، إذ يستعيض عنها بفكرة أخرى هي اللاتناهي، إذ تسقط الذات عالمها الخاص على آخر مغاير دون اعتبار للقياس الحادث بين السياقات والقدرات! وبحسبان أن هذا الفكر هو نوع من "الأدلجة" الواضحة، أو قل إنه الوعي الزائف، فإن الإنسان يكون صانعًا لعلاجاته ومخترعاته. إنه من خلال الفتوحات الربانية يسعى الإنسان إلى إطلاق الصور الروحانية من اللاشعور، لكي يشكل من خلال ضلالاته وعصابه أدوات تهيؤه لمفهوم الإنسان الكامل أو الأعلى أو النهائي. إن أدلجة الفكر والانفصال بين العقل والنفس، تجعل الإنسان وفق النزعة الروحانية يفتقر إلى أدوات وجوده، ويجعل العقل أداة للوصول إلى الصور الرمزية المرتبطة بمفهوم التجلي[٣٣].

وباعتبار أن مفهوم التجلي يجعل الإنسان في إطار فضائه الروحي يسعى للوصول إلى الاتحاد مع الله؛ فإنه في ذلك يكون قد تخطى حدوده التي رسمها له الخالق، لكي يصل إلى ما يسمى بالإنسان الكامل أو الصوفي الكبير. وفي هذه الحالة يكون الإنسان قد حاول القفز خارج الطبيعة، وهو ما يجعله غائبًا عن الوعي أو ما يطلقون علية بالنشوة الإلهية.

ولما كان الوصول إلى هذه الحالة يتم من خلال تعطيل العقل وممارسة الرياضات، فإن الذات البشرية تدخل فى حالة التنويم، التي ما هى إلا لديهم حالة من التركيز الروحى الصرف.

وباعتبار أن ذلك يؤدي من وجهة نظرهم إلى الخلاص، فإن الآلية المثالية لديهم تتمثل في الزهد الذي يعد انغماسًا في الكل، ومن ثم في الذات أيضًا. إن محاولة الوصول إلى ما يسمى بالإنسان الإلهي من خلال جعل الله كائنًا متصلاً بنا وفينا، يجعل من طريق حب الله قوة خلاقة ومبدعة، تلعب فيه العاطفة دورًا محوريًا فى خلع الأوصاف الخارقة على تصرفات الذات الإنسانية.

إنه حسب ذلك، فإن الوصول إلى النشوة الروحية، تجعل الذات المتصوفة تبدل من حالتها في الفضاء الروحي من المشهد السكوني إلى الحركة، أو ما يطلق عليها بالتحول من المغلق إلى المفتوح، أو من الحياة العادية إلى الصوفية العليا. إن انقلاب الذات البشرية وهيجان أعماقها، يجعل الذات تهرب من القانون العام الذي يحكم طبيعتها الإنسانية، لكي تنتفي المسافة بين المحب والمحبوب عن طريق العاطفة وليس من خلال الفكر، وهو ما ستكشف عنه في الفصل القادم.

مراجع

الفصل الأول

1. Mah H., Phautasies of The Public Sphere: Rethinking The Habermas of Historians , The Journal of Modern History , Vol.2,No.1 March 2000,P.15.

٢. اليكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، (صفحات متفرقة). وراجع ايضًا:

www.Imanway.com

٣. فاروق حسن علي، أسرار الروح ـ الأرواح القدسية وحقائق الأموات البرزخية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٢٨،ص١٥٥.

٤. محمد رضا اللواتي، المعرفة والنفس والألوهية في الفلسفة الإسلامية والمدارس الفلسفية الأخري، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص ص ٤٢- ٤٣.

٥. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ١٧٩ وايضًا:
   - عماد الدين الجبوري، نظرية المعرفة عند الفارابي، في

:http://www.iwffo.org

٦. نبيه عبد الرحمن عثمان، الإنسان: الروح والعقل والنفس، مكتبة الثقافة، العدد ٧٠، السنة ٧، القاهرة، اغسطس ١٩٨٧، ص ص ١٠٢- ١٠٣،ص ١٠٦، ص ١٢٠.

٧. ندره اليازجي، المبدأ الكلي: المادة والروح، دار الفريال، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩٩، ص ١١٦.

٨. ابن سينا، رسالة الحدود، د.ن، القاهرة، ١٩٠٨.

٩. إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٢٥ وايضًا: أسامة عكنان، رسالة إلى الله،

دار افغان، لوس انجلوس، الولايات المتحدة الأمريكية، د. ت، ص ٢٠٦، ص ٢٩.

وايضًا: محمد رضا اللواتي، المعرفة....، مرجع سابق، ص ص ٧٥- ٧٧.

١٠. فريال حسن خليفة، العقل والمقدس عند توماس بين، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

١١. راجع في ذلك: هنري برجسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة حسن الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٨١، ص ١٣٣، وايضًا:

- هنري برجسون، الطاقه الروحية، ترجمة على مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعه الأولى، ١٩٩١، وأيضًا: الوعي واللاوعي وبرجسون، في http:// www.gogale.com /Reader.bacbladi.net

١٢. هنري برجسون، بحث في المعطيات.، مرجع سابق، ص٣٠، راجع أيضًا: محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، د.ت، ص٢٥٣.

١٣. اندريه كريون، تيارات الفكر الفلسفي، نهاد رضا، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢، ص٤٧ وايضًا: أسامة عكنان، رسالة..... مرجع سابق، ص١.

١٤. فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات علاء الدين، الطبعة الثامنه، دمشق، ١٩٩٤، ص٢٥٤، وايضًا:

- ارسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب المصرية، الطبعه الأولي، ١٩٤٩، ص١٤.

- يو. م. ايفانوف، الإنسان والروح، ترجمة عاطف أبو حمزة وفايز البرشه، دار الطليعة الجديدة، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٩٥، ص٢٠.

١٥. محمد جلال شرف، الله والعالم....، مرجع سابق، ص ص ٢٢٧،٢٤٠، وحول أفكار الغزالي، انظر كتابه معراج السالكين المطبوع بالقاهرة عام ١٩٢٤.

١٦. إخوان الصفا....، الرسائل، الجزء الثاني، ص٣١٩، ص٣٢٠. وأيضًا الرسائل، الجزء الأول، ص ١٩٧، والجزء الثالث، ص١٨٨.

١٧. نبيه عبد الرحمن عثمان، النفس.....، مرجع سابق، ص١٢٦، صص٣١- ٣٥، وايضًا: هاني محمد علي، النفس والروح والجسد، الحوار المتمدن، العدد ٢٦٥٨، ٢٠٠٩/٥/٢٦.

١٨. انظر حول هذه التقسيمات:

١٨. إخوان الصفا وخلان الوفا، مطبعة نخبة الأخيار، الهند، ١٣٠٥هـ، وايضاً، نبيه عثمان، النفس.....، مرجع سابق، ص ١٣٦.

١٩. راجع في ذلك:

- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٢.

- وايضاً، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية (الجزء الأول)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٢٦، وايضاً انظر: نبيه عثمان، النفس.....، مرجع سابق، ص ١٣٦.

٢٠. محي الدين بن عربي، الرسالة الوجودية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ص ١٣٩ – ١٤١، وايضاً، محمد جعفر (محقق)، القاشاني، اصطلاحات الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١.

٢١. عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص ص ٢٦ – ٢٧، وايضاً، يحي بن معاذ، جواهر التصوف، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٨، وايضاً، يحي بن معاذ الرازي، أياد الصوفية، في www.sanna Info./books/sufi.

٢٢. محي الدين بن عربي، الرسالة.........، مرجع سابق، ص ١٤٢، وايضاً، محمد جعفر، القاشاني....، مرجع سابق، ص ٨٩.

٢٣. إنا ماري شيمل، الأبعاد....، مرجع سابق، ص ٢٩.

24. Yames w. ,The Varietes of Religious Experience: Astsady in Liuman Nafure,Collier Book,N.Y,1961,pp.299,301.

٢٥. عدنان الظاهر، الروح والنفس والجسد في الفلسفة والأديان، في:

http://boukerchmohamed.com

٢٦. انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام....، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

http://www.Iwffo.org

٢٧. وحول افكار الغزالي راجع: داود بن يوسف خمادين، نظرية المعرفة عند أبو حامد الغزالي، معراج السالكين (مجموعة الفرائد)، القاهرة، ١٩٢٤.

٢٨. ياسين طه حسن، المعرفة الصوفيه بين المحاسبي والحكيم الترمزي، في:

http://www.ahlalhleth.com

٢٩. حسن أحمد الحياري، أسرار الوجود وانعكاساتها التربوية، دار الأمل، الطبعة الأولى، أربد، الأردن، ١٩٩١، ص ص ١٥- ١٩.

٣٠. أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠.

٣١. محمد رضا اللواتي، المعرفة.....، مرجع سابق، ص ص ٤٢- ٤٣.

٣٢. حول هذه الأفكار يمكن ان نراجع في:

- ناصر البعزاتي، الاستدلال والبقاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الرباط، المغرب، ١٩٩٩.
- سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٩٩.

٣٣. داريوش شايغان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار الساقي، جنيف وبيروت، ٢٠٠٤، (صفحات متفرقة)

الفصل الثاني

الوعي الصوفي وثورة الأعماق

مقدمة

لا نغالي إذا صدرنا كلامنا في صدر هذا الفصل بالقول إن التصوف هو ثورة في الفكر والفعل. فبحسبان أنه تجاوز لما هو قائم ومتعارف عليه، فهو ثورة من الأعماق إلى السطح، أو قل إنها ثورة على الأصل للالتحام بالواقع. ولما كان التصوف يمثل حركة نزوح من الخارج إلى الداخل، ومن الكثافة إلى اللطافة، فإنه يكون قد تجاوز ما هو أرضي ليتعانق مع ما هو قدسي عبر نوع خاص من الوعي أو الذوق، أو قل إنه الوعي الداخلي.

وإذا كان لباب وعيهم يكشف عن وثبة باطنية صوب الخارج، فإنه يتمثل في المعرفة الذوقية لا الفكرية، التي تجعلهم يركزون على المعرفة لا العلم. إن التركيز على المعرفة الخاصة والذاتية للمتصوفة، تجعلنا أمام تجربة خاصة تعبر عن صور متعددة. ففيها من يسعى إلى الانفراد أو الاتصال أو العروج إلى خالقه، والآخر يحاول أن يتحد مع الإلهي، الأمر الذي يجعلنا أمام تجارب خاصة تعبر عن عقلية ذاتية لصاحبها. ومع أن مثل هذه التجارب تكشف عن البحث عن المعرفة الدينية، فإنها في الوقت عينه تكشف عن محاولات حية لتوشيج الروابط مع الألوهية.

إنه في إطار هذه التجارب، فمن الأهمية بمكان أن نمايز بين نوعين من التصوف، الأول يعرف باسم التصوف اللامحدود، والذي من خلاله ترى الصوفية بأن الله هو وجود كل شيء، ومن ثم فالذات الإلهية غير متناهية، فلا زمان لها ولامكان لها، وإنما هي الوجود والحقيقة المطلقة، ذلك الذي آتى من خلال الأفلوطينية ومثلها ابن عربي في مذهبه المسمى بوحدة الوجود أو الواحدية، أما النوع الآخر فإنه يتضاد مع ما سبق، إذ فيه يتم

التمييز بين الإنسان وخالقه، أو العلاقة بين الخالق والمخلوق، أو مكانة العبد في حضرة سيده، أو موقف محب في لهفة للقاء حبيبه.

وبغض النظر عن القسمة السابقة، فإن التصوف وفق أصحابه، يمثل أعلى درجات الارتقاء الروحي، إذ تبلغ الذات من خلال الفناء والاتحاد أعلى درجات الاتصال بالله، ومن ثم معرفته بدرب من البصيرة أو الإشراق، تلك التي تكون أعلى وأرقى لحظات السعادة والنشوة الروحية، التي من خلالها يعبر صاحبها عن حالة باطنية وعرفانية خاصة، وهي ما نطلق عليها في هذا المقام بالوعي الصوفي. ولكن قبل أن نلج أنفسنا في إطار الكشف عن طبيعة هذا المفهوم وتجلياته، دعونا أن نميط اللثام عما يكتنف مفهوم الوعي(1).

أولاً: مفهوم الوعي: جدل الأدبيات

يعد مفهوم الوعي من المفاهيم النظرية والفلسفية التي استلهمت عقول وفضاءات معرفية كثيرة، وهو ما انعكس على الأدبيات النظرية المرتبطة بتبيان حدود الموضوع وتعيين خصائصه. فثمة تباين لدلالة مفهوم الوعي بين الحقول المعرفية والفكرية، إذ يربط فريق منهم بينه وبين اليقظة والإدراك والشعور. وعلى عكس هؤلاء، فهناك من يحاولون توضيحه في ضوء بين ما يسمى بالغفلة أو الذهاب أو الشطح أو اللاوعي. أو بقول آخر، إن هناك من يفصل بين نوعين من الوعي، الأول هو وعي فردي والآخر جماعي، فالأول يتكون بشكل عفوي أو تلقائي ويأتي من خلال الأفكار والأحاسيس والأخلاق والعواطف والعادات والقيم والأيديولوجيا السائدة في المحيط الاجتماعي، أما الآخر فهو ما نقصد به

الوعي الاجتماعي الذي يعكسه الوجود الاجتماعي بما يحمله من معارف ويساهم في ارتباط المعرفة بعلاقات الإنتاج"

وحيث إن ما سبق هو جماع الفكر النظري حول الوعي، فالوقوف على النوع الأول الذي يربط بين الوعي وبين الخبرات والمدركات الحسية، فإننا نجده لا يفصل بينه وبين مثيرات العالم الخارجي، إذ يحصل الوعي لديه كرد لفعل معين، أو قل إنه طريقة ذات درجة خاصة وغير مستقلة، وهو ما يجعله يتم في حالة اليقظة، حيث تلعب فيها اللغة دورًا محوريًا لفهم طبيعة العالم الذي نعيش فيه.

إننا نفهم مما سبق أن الإنسان كائن واعٍ وهو ما جعل "برتراند راسل" يدخل الإنسان في علاقة اختيار حقيقي مع العالم الخارجي، إذ يعمل تارة لاكتشاف ذاته وأفكاره وعواطفه وإدراك ما حولنا من خلال حواسنا و ما تمدنا به، وهو ما جعله يتفق مع "لوك" الذي يركز على الثنائية الشهيرة "الموضوع – الذات" ويمنح التجربة والحواس القدرة على إدراك ما هو كلي بشكل مباشر وفوري.

إن المتأمل فيما سبق يجد أن مفهوم الوعي يرتبط بعملية إدراك الوجود الذاتي من خلال الاستبطان الداخلي للذات، ومن ثم فهي علاقة الذات بالعالم الخارجي. وباعتبار أن هناك من يجمعون بين لفظ الوعي وحركة اليقظة، فإننا نجد في هذا السياق أن "برجسون" يشدد على صيرورة الوعي في الزمن، إذ يشير إلى أن جميع العمليات السيكولوجية الشعورية، تجعل الوعي ذا طبيعة غير ملموسة ودائمة الحضور في حياة كل ذات.

ولا يفوتنا الإشارة أيضًا في هذا المقام إلى أن الوعي لدى "برجسون" دائمًا يأتي مقرونًا بالاختيار أو باتخاذ القرار، أو بالحرية، أو بالخلق والإبداع،

ذلك الذي يجعل الفرد يتحرك بسهولة ويتحرر ويمارس الاختيار. وإذا كنا نلمح هاهنا اهتمامًا بما هو داخلي وجواني في تناول قضية الوعي، فإننا نجد أيضًا "ليبنتز" لا ينفك عن هذا الأمر، إذ يرى أن ما نمر به من خبرات حسية وذهنية وانفعالية يسحبه العقل بصورة تكون فيها الذاكرة هي الأرشيف الذي نحفظ فيه هذه الخبرات، ذلك الذي يجعل الشعور يمثل سطح الحياة العقلية، وبالتالي يكون اللاشعور هو المكبوت في دواخلنا[٣].

وبيد أن ثمة فارق بين الشعور واللاشعور، فإن "ليبنتز" يرى أن بين ما يسمى بالشعور واللاشعور منطقة وسطى هي ما سماها بـ"قبل الشعور" التي تقع تحت طائلته نوعان من الأفكار: الأولى هي الذكريات، أما الأخرى فهي التي تتمثل في الأفكار العسيرة على التفطن، التي تحمل التجارب المؤلمة وتخضع لرقابة شديدة. وحيث إن هذه المنطقة هي موطن الكبت لدى أصحاب فكرة الشعور، فهي غير ذلك عند "ليبنتز" إذ يرى أنها تساعد في تكيف الأفراد في المواقف المتعددة، ومن ثم تلعب أدوارًا تؤثر في سلوك الفرد وتصرفاته وتوجيه مزاجه ورغباته.

وبالنظر إلى ما قدمه "نيتشه" (١٨٤٤ ــ ١٩٠٠) في هذا الإطار، فإنه ينظر إلى الوعي الظاهر والسطحي والذي يكون فيه الإنسان غير مدرك لمعني أفعاله وأفكاره ومشاعره بل وحتي تحركاته، ذلك الذي يجعله يؤكد على العدمية، ومن ثم لا يعدو الوعي لديه سوى كونه جزءًا من الفكر السطحي.

وإذا ما تطرقنا إلى نوع آخر من المقاربات النظرية المرتبطة بالوعي، خاصة لدى "هوسرل" فإننا نجد أن العقل لديه هو البطل في عملية تركيب الوعي ذاته. إذ يمنحه القدرة على النفاذ إلى الواقع المعاش لكي يزيد من

المعنى، حيث تكون الذات والشيء وجهين لعملة واحدة. وبالتالي تكون اللغة هي الأساس في التعبير عن الوعي، ذلك الذي يتماهى مع ما طرحه "فتجنشتين" الذي يذهب إلى أن اللغة هي حاوية وناحتة للمعاني، وأن الناس لا تأتي بالمعرفة إلا من خلال وجودها وارتباطها بالعالم المعاش.

إنه حسب ذلك، ووفق المقاربة الفينومينولوجية (الظواهرتية) فإنه من خلال عملية التبصر يتم كشف العالم وتحديد مكان الإنسان فيه. فالوصول إلى معنى العالم من خلال رؤى الذات، تفرض وجود حوار الذات مع نفسها حتى تصل إلى جواهر الأمور، وهو ما يطلق عليه بجوهر الإدراك أو الوعي. وحيث إن الحوار مع الذات يتضح بوضوح طبيعة الرؤية عن معنى العالم المعاش، فإنه من خلال أفكارنا نستطيع أن ندقق في طبيعة وجوهر الأشياء، وهو ما يجعلنا نبتعد عن الرؤية الساذجة"(٤).

وإذا ما انتقلنا إلى ضرب آخر من المقاربات، فإننا يمكننا الإطلال على أفكار الفرويدية نسبة إلى "سيجموند فرويد"، التي ترى أن الوعي كيان يترابط بآخر ألا وهو اللاوعي أو العقل الباطن، والذي يتجلى في الأنا الفردية ويرتبط بالواقع، ومن ثم يؤثر في الأنا الأعلى التي تتمثل في القيم والمثل والمبادئ والمعايير، ومن ثم تلعب دورًا مؤثرًا في تصرفات الأفراد. ولذا كان اللاوعي لديه هو أساس المكبوت فينا، فهو الذي يلعب دورًا محوريًا في تحديد الرقابة من الواقع المحيط وثقافته(٥).

وتؤكد المقاربة النظرية "التحليلية" لفرويد أن "الهو" حقيقة تقوم بذاتها في الذات، وحيث هي كذلك فهي غير ملفتة لنظر الآخرين، فالسلوك الواعي ما هو إلا أثر لفعل اللاوعي، فالوعي يقاوم ويعاند

الـ"هو" كلما لاح للظهور، أي أن الوعي لا يكون نفيًا للاوعـي إلا بالقـدر ذاته الذي يكون واعيًا باللاوعي.

وبعيدًا عن مقولات فرويد، فإن "سـارتر" يميـز بـين فعليـة السـلوك وحقيقة السلوك، وحيث إن فعلية السلوك هي الأفعال والأعمال التي يأتيها الفرد، بما هي أفعال وأعمال ظاهرة ومتعينة، فإن المراد بحقيقة السـلوك هـو المدلول أو المعني الحقيقي له، أي العلة المتخفية. فالفعل الـذي يصـدر عـن الفرد هو من غير شك فغله وسلوكه الذي يأتي في عدم عن حل ذاته، وهـذا ما يشير إلى "الهو" الذي بلا شك يشير إلى الفعل المرتبط بوعي معـين ويـتم من خلاله تأويل الهو بنحو الشيء في ذاته الموجود بـإزاء الـوعي. إذن فـالهو إنما له أصناف شتى من الفعل والسلوك، فهـو أولاً يرغـب ويـروم ويريـد، ومن ثم فهو يدرك أن الوعي الصارم يمر إلى الفعل، إلا إذا تماهى معه وآخر في التقمص والتملق، وهو ما يجعله موجودًا على نمط الموجود لذاته، أي أن الوعي موجود على نمط الوجود في ذاته، وهو الشيء[1].

ويرى "سارتر" أيضًـا وفقًـا لاسـتناداته النظريـة أن الـوعي ينقسـم إلى الوعي في ذاته والوعي لذاته، فالأول هو الإنسان غير الواعي، أما الآخر فهـو الوعي بشيء، والتي فيها تكون القصدية واضـحة، ويتخـذ فيهـا الموضـوعي والذاتي في آن، وهذا هـو مـا يسـمى بـالوجود في العـالم. فـالوعي إذن لـدى "سارتر" كما لدى الوجوديين أيضًا، ما هو إلا وعي قصدي مرتبط بموضوع، وهو ما ينبغي بالطبع وجود ما يسمى باللاوعي الذي هو لديهم مفهوم خادع للنفس ويخفي الحقيقة عن الذات، وهو ما جعله يميز بين نوعين من الـوعي، الأول هو النمط التأملي أو الانعكاسي، وهو الذي يأتي عـن قصـد ويـتم فيـه التعريـف لمـا يحـدث. أمـا الآخـر فهـو قبـل التأمـل أو قبـل الانعكـاس

Reflective Mode، الذي يكون فيه الفرد واعيًا بنفسه وبالآخرين، ويكون مسئولاً عن الحياة التي يعيشها ويسمح بالوجود فيها، فالإنسان هو المسئول عن اختياراته وأفعاله، وهذا ما يسمى بـ"الوعي الصريح" [٣].

إن المتأمل فيما تقدم يجد أن سارتر يميز بين نوعين من الوعي، الأول هو الوعي غير المفكر فيه، وهو ليس الوعي العارف، والآخر هو الوعي المفكر، وهو بالطبع الوعي العارف. وباعتبار أن الأنا مختلفة بين الشخص والآخر، ومن ثم فإن الوعي أو حياة الشعور مختلفة. فالأنا شيء خارجي بالنظر إلى التجربة الذاتية الحميمية، وهو ما يجعل كل ذات خالصة أو ذات وعي خاص بها. ولكي تدرك كل ذات الأخرى، فإن عليها أن تحتل ذاتها كذات أخرى وتعيش تجربتها الذاتية، كما لو أنها تتباين عنها. أو على حسب ما يقول:

".. إن عليها أن تعيش غيرتها من الداخل، أي داخل حياة الوعي والشعور، تلك الغيرية، المنبثقة من الداخل والتي تشطر الحياة إلى شطرين، الغيرية التي تكون غيرية بالنسبة للوعي، والشعور لا بالنسبة للموضوع المتعالي....." [٥].

أما بالنظر إلى ما يطرحه "ميرلوبونتي" صاحب فينومينولوجيا الإدراك الحسي، فإنه يرى أن الإنسان هو الموضوع الأول، وعن طريق وعيه يتم الوصول إلى المعرفة التي من خلالها يتم فهم ووصف العالم الخارجي، فالذات الواعية لها القدرة على الإدراكات الحسية للعالم، ومن ثم يدخل في علاقة تشاركية معه [٦].

وإذا ما وصلنا إلى معسكر الماركسية، فإنها ترى أن وعي الإنسان يعتبر عاملاً حقيقيًا ومؤثرًا في مجرى التاريخ، وهو ما يأتي بالضرورة نتاجًا للتنظيم

الاقتصادي أي للإنتاج في الوجود الاجتماعي الذي بدوره يحدد ويعكس طبيعة الوعي السائد. فأي وعي هو نتيجة لتجربه بعينها، ولصلة وثيقة مع الواقع المعاش. فالوعي ليس إلا الوجود الواعي، والذي يعين الحياة الاجتماعية(١٠). وباعتبار أن الوعي له بنية وشكلاً وتركيبًا خاصًا، ويختلف عن أشكال المعرفة، وانعكاس للوجود الاجتماعي، فهو يؤدي وظائف اجتماعية محددة، ويمارس تأثيرًا نشيطًا على الوجود الاجتماعي.

وإذا كان الوعي الاجتماعي لدى الماركسية هو جماع الأفكار والرؤى والنظريات والمشاعر والعادات والتقاليد التي تعكسها ظروف الحياة المادية للناس، فإن التصورات التي يصوغها الأفراد هي أفكار إما عن علاقاتهم مع الطبيعة وإما عن علاقاتهم فيما بينهم، وإما عن طبيعتهم الخاصة، فالتصورات إذن هي التعبير الواعي (الواقعي أو الوهمي) عن علاقاتهم الفعلية ونشاطهم العقلي عن إنتاجهم وعن تفاعلاتهم وعن تنظيمهم السياسي والاجتماعي"".

إنه مما سبق لا يمكن بالطبع الفصل بين الوعي والوجود الاجتماعي، إذ تلعب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، دورًا رئيسًا في تحديد بنية الوعي. وإذا كان ذلك يرجع بالطبع إلى كون الإنسان كائنًا اجتماعيًا في جوهره، إذ يتم إنتاج الشروط الضرورية للحياة اللازمة لبقائه، فإن إنتاج أدوات الإنتاج تعين بالضرورة العلاقات الإنسانية. أي أن مضمون الوعي الإنساني يعود إلى طبيعة نمط الإنتاج السائد، ذلك ما يمكن أن نكشف عنه من الاستشهاد التالي لماركس:

"..... إن بنية المجتمع وفق نمط الإنتاج القائم تاريخيًا. وأن كل نمط للإنتاج ينطوي على نمط معين للتعاون، وبالتالي على شكل معين للعلاقات

الاجتماعية... إن نمط الإنتاج مرتبط بطبيعة القوى الإنتاجية التي كونها وجودها التاريخي السابق..."(١).

إنه في ضوء ما تقدم من عرض سريع للأفكار المرتبطة بمفهوم الوعي، فإننا يمكن أن نقسم أنماطه إلى أربعة أشكال رئيسة هي:

١- الوعي العفوي أو التلقائي:

وهو الذي يرتبط بقيام الفرد بنشاط معين والتفكير دون مجهود ذهني كبير أو واضح.

٢- الوعي التأملي:

وهو الذي يفرض وجود الحضور الذهني المركز والقدرات العقلية، مثل الذكاء أو الإدراك.

٣- الوعي الحدسي:

وهو يتطلب نوعًا من الوعي الفجائي الذي يجعل الفرد يدرك طبيعة الأشياء والمعرفة والعلاقات بينها، ولكن دون القدرة على إيجاد السبب في تفعيلها.

٤- الوعي المعياري أو الأخلاقي:

وهو الذي يجعلنا نستطيع أو نقدر على إصدار الأحكام على الأشياء وفق مجموعة من القواعد والضوابط الأخلاقية والآمرة، التي يكون فيها الوعي انعكاسًا للوجود"(٢).

إنه حسب التصنيف السابق، فالوعي هو نوع من المعرفة والمتصلة بالواقع، تلك التي تمدنا بالقدرة على الكشف عمن حولنا أو من داخل

جوانيتنا. وإذا كان ذلك كذلك، فما هو طبيعة الوعي الصوفي، أهو انعكاس للوجود، أو هو إفراز لما يحبس بجوانية المتصوفة.

ثانيًا: الوعي الصوفي والجوانية

في صدر كتاب ف. س. هابولـد المعنـون بالصـوفية، يـذكر أن النـاس تفهم الصوفية باعتبارها تفكيرًا مضـطربًا وغـير عقـلاني، بيـنما يـأتي معنـى الصوفية ليشير إلى من يمتلـك الـوعي بوجـود لامرئـي وإلهـي وراء العـالم المادي الملموس، وفي ذلك تقول "سحر الموجي" :

"..... هناك العديد من التجارب الروحية والفنية التي تنبع من المصدر ذاته وتحمل السمات نفسها. وإنها لحظات كشف أو نزع الستار لدى هـؤلاء عن أوجه جديدة للواقع...."[١١].

وحيــث إن الصــوفية تــأتي في أذهــان العامــة بالروحانيــة والرؤيــة والاستبصارية بالغيب والتنويم المغناطيسي والغيبيات والسـحر. فإنـه عـلى خلاف ذلك يرى آخرون أنها تجارب وحالات نفسية جوانية مريضـة، تـأتي من خلال خلل عصبي. وعلى خلاف ذينيك الطرحين هناك من يشهد بأنهـا تيار روحاني وذوقي Mystical لا يدخل فيه العنصر الفلسفي، بل يسـعى إلى بلوغ الأسرار بهدف اختراق الحواجز الزمانية والوجودية[١٠].

إنه حسب ذلك، فإن الدارس مهما كان صادقًا يصعب عليه أن يفصـل بين الشعور الصوفي والمبدأ الصوفي، إذ من الصعوبة بمكان أن نفصـل بـين الصوفية كمبدأ وعقيدة، ويبد أن تاج هذه العقيدة ومسلكها لا ينفصم عـن الشعور الصوفي ذاته، فإن الوعي الصـوفي هـو اللـب والجـوهر والمحتـوى والمنتهي، حيث تأتي مقولاتهم باعتبارها نوعًا من الشعور بشكل يفوق عـن القول أو العقل، ذلك ما يجعلنا نستند هاهنا إلى قول الغزالي:

"...... أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالعقلية، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات..." [١٧].

وإذا ما أردنا أن نتبحر في المقولات الشعورية هاهنا، فإننا لا نجد أدل من المحتوى الوجداني المتصل بالذوق والحال والمقامات ووحدة الوجود، والشهود أو الإشراق، والعرفانية. وبما أن المعرفة هي حال العارف، وليست أفكارًا، فإن المنهج المعرفي يرتبط لديهم بالفراسة أو البصيرة، التي تهتك المستور. إذن فالعقل لديهم ليس له وزن، وهو عصي على الفهم والإدراك الواجب لله. ومن ثم فهو لا يستطيع أن يصل إلى خالقه حيث تهجم عليه الظنون، فلا ينزح إلى الله.

إنه في ضوء ذلك، فإن الصوفية جعلت من المعرفة عشقًا وهيامًا، وإنهم لا يتوجهون إلى الجزئيات، بل إلى الحقيقة الكلية المتعالية التي تضم الحق والخلق على حد تعيين "ابن عربي" بهدف تحقيق الكمال، وهذا لا يتحقق من وجهة نظرهم إلا بالوجد والحب. إن المتصوفة، حسب هذا المبدأ، يرون ذواتهم من أهل المعارج العقلية والمقامات الروحانيه والأسرار الإلهية، وأولى البصائر والألباب، الذين ينكشف لهم المراتب القدسية، والذين يرفع عنهم الحجاب وفق بعض المقامات التي لا تظهر بالعلم ولا بالحال، وإنما بالشوق الذي هو شرط الذوق [١٨].

ولما كان الشوق والوجد والوله والحب هو قوة محركة، وهي بوصلة للقلوب، فإن الصوفي يندفع إلى السفر إلى الله وفق مقامات الطريق مثل: مقامات الحب والعشق وأحوال (مثل التوبة والصبر والتوكل والرضا)، حتى تصل النفس إلى غايتها القصوى ألا وهي تحققها بمعرفة الله. فالفرد يقطع العلاقة بالبدن، لتصل إلى الحال الراقية التي تخاطب فيها النفس

خالقها وهي واجدة، أو قل إنه عميق الوعي الصوفي الذي يمكن أن نعرض له في إطار مفاهيم ومناهج الإشراق ووحدة الوجود والغنوصية.

ثالثًا: المعرفة الغنوصية:

عرفت الغنوصية أو ما يسمى بالمعرفة أو العرفان صراعًا حرورًا مع كنيسة الانتشار المسيحي، خاصة في فترة ما قبل بزوغ الإسلام، وهو ما جعل الجماعات الغنوصية آنذاك تعمل على مواراة خطابها وكتبها بعيدًا عن أيدي الأرثوذوكس. وإذا كان ذلك قد عرفه القرن الرابع الميلادي على ضفاف نهر النيل، فإنه على جانبي نهر الفرات كان الوضع معكوسًا، إذا كانت الفرق الغنوصية ذات الأصل المسيحي التطوري تعج وتسمح بالهرطقة. وبيد أن الغنوصية قد جاءت من رحم الثقافة الدينية الإغريقية، فإنها جاءت أخلاطًا من اليونانية واليهودية والمسيحية، إذ كانت الإسكندرية لها الفضل كل الفضل في انتشارها في الشرق في القرنين الأول والثاني الميلاديين. وحسب التعاليم الغنوصية، فإن العالم المادي هو نتاج لخطأ وقع فيه الإله الفوق كوني (صوفيا: الحكمة) أو الأعلى، وهو ما يسمح بوجود المخلوق الذي يطلق عليه "بالدميورجوس" Demiourgoss الذي يسأل عن تكوين الكون، ومن ثم يعد الإله الأوحد الموجود. وحول ذلك يقول "رودولف":

"..... إن الغنوصية لها علاقة بالمعرفة الخاصة بأصل النفس البشرية وبكيفية عودة النفس إلى عالم من الهراطقة المسيحية التي تتحدث عن جماعات تأثرت بهذه الأفكار تعود إلى القرن الأول.... ولكن بالتأكيد أن هذه الجماعات كان عهدها الذهبي في القرن الثاني، إذ جاء الفكر خليطًا من أفكار مسيحية ويهودية وإغريقية، أفكار تمازجت بالمصرية الشرقية....

وعاشت متوحدة يقودها كاهن أعلى أو أسقف بتنظيم صارم كالبابوية....."[31].

وفي سياق هذا الشكل من الغنوصية في بلاد ما بين النهرين، خاصة مع قدوم الإسلام، فقد تم تقويض العقيدة الغنوصية، وهو ما ساهم بالطبع في إبادة المانوية ورصدها إلى أبعد حدود في هذا المكان. فمن خلال مطاردتها تم تثبيت أوضاع جديدة، في عهد المنصور بن المهدي الذي ساهم في زيادة عمليات الإعدام والهجرة والدعوة إلى الإسلام في القرنين الثامن والعاشر الميلادي.

لقد منيت الغنوصية في شكلها الإسلامي والمسيحي بخسائر عديدة، إذ لم يتبق منها سوى فرقة المندائية التي استطاعت أن تلبس الرداء الإسلامي، وحاولت تأويل الوحي القرآني بطريقة غنوصية، ذلك الذي جعل الإسلام غريبًا ويتشح بصفة الغلو. ومع بدايات القرن العشرين، تم استخدام مفهوم الغنوصية بطريقة غامضة، كما تم إبراز دور الملل والنحل، وهو ما أشار إليه "ماسينون"، الأمر الذي جعل أعلام التصوف الإسلامي مثل الحلاج من ورثة الذات الغنوصية المتأثرة بالمانوية، والتى عملت على سيادة شكل جديد من الديانات العالمية ذات التأثر ببعض المركبات الظواهرية مثل التأله واللاإرادية، وتجسيد الصانع أو الخالق، أو الفيضية، وعمود النور، وجسم الحكمة[11].

ومن الأهمية بمكان أن نعرف أنه حسب تأسيس الديانة العالمية الجديدة، فقد تم صياغة أشكال جديدة للغنوصية، مثل الميندائية والحرانية والأزيدية، تلك التي ولفت بينها بعض الفرق الإسلامية (مثل الشيعة والمتصوفة). وبين بعض المقولات الإغريقية والهندية، ناهيك عن الانفتاح

على المرتكزات العقيدية لبعض الديانات الأخرى مثل الصابئة والمجوس، ويختلطون بالتراث الهيلينستي، وهو ما تمخض عنه نظرية وحدة الوجود والفلسفة الإشراقية [٢٠].

أ- الإشراق والمعرفة:

يشير الإشراق في اللغة إلى الإضاءة، ويقال: أشرقت الشمس أي طلعت وأضاءت، والمفهوم لدى الحكماء هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية. فالإشراقيون حسب ما أشار إليه "الجرجاني"، هم طائفة يتبعون أفلاطون، وهم من أهل فارس يؤسسون دربهم على الكشف. ذلك الذي يقف منه البعض موقفًا نقديًا؛ إذ يرون أن الفلسفة الأرسطية ليست هي هي الحكمة الإشراقية، إذ تكون الأولى مستندة على الاستدلال والعقل والأخرى تستند على الكشف والحدس، ويكون لديهم الحس هو مصدر المعركة، وله ميدانه الخاص به، وأن العقل هو ميدان آخر من ميادين المعرفة، أما الوحي فهو مصدر ثالث من المصادر المعرفية.

ويجدر أن نشير هنا إلى أن الإشراقيين وفق أفكارهم يستندون إلى ثلاثة مفاهيم رئيسة هي:

١. الكشف أي الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني العينية وجودًا أو شهودًا.
٢. الذوق وهو نور عرفاني يقذفه الحق في قلوب المخلصين من الأولياء لكي يفرقون بين الحق والباطل.

٣. البصيرة التي تعد مصدر المعرفة الصوفية التي ترى حقائق وبواطن الأشياء، أو قل إنها مورد الإلهام ومصدر الإشراق وموطن الكشف والذوق.

والمتأمل في هذه المفاهيم، أو قل في الإطار التصوري للفلسفة الإشراقية، يجد أنها تتحد مع الأفلاطونيين والزرادشتية والأرسطية والهرمسية من جانب، ومع الفكر الإسلامي من جانب آخر، ومع ما جاء به النبي والوحي من جانب آخر"".

وغني عن التبيان أن بدايات التجربة الإشراقية تعود إلى زمان "هرمس" hermes، وهو ما نلمحه من خلال الحوار الذي دار بينه وبين راعي البشر poimadres أو العقل نوس Nos، ما يلي:

"... انكشف كل شيء أمامي في لحظة واحدة، ورأيت لا حدود لها، الكل صار نورًا مشرقًا ومفرحًا، وما إن وقع بصري حتي عشقته...." "".

وإذا كان بواكير هذا الفكر يعود إلى هرمس أو مثلث العظمى كما يلقب، فإنه يأتي مع الأفلاطونية المحدثة في العالم الإسلامي، حيث أمدته بنظرية الفيض والصدور، ودلالة على ذلك من تأثر الشهرستاني الذي ناقش مفاهيم الهيولي والصورة والعقل الفعال، وتناوله بالشرح لمسألة النفس بحسبانها ساكنة وجوهر كريم، ومركزها العقل، وتتحرك دومًا نحو استبانة الخير المحض، فضلا عن بحثها عن العقل الأول الفعال والواحد والمعشوق أملاً في الاتحاد معه.

وحيث إننا نتحدث عن الإشراق، فلابد ألا نتقاطع مع "السهروردي" مبدعها في الفكر الإسلامي، والذي تكمن عبقريته في التوحيد بين فلسفة

الشرق والغرب من جهة، والعقل والقلب من جهه أخرى، أو قل إنه حاول إحياء الخميرة المقدسة للحكمة، ذلك ما جعله يهيئ لولادة عصر جديد من الهرمسية في إطار العالم الإسلامي"[٣٣].

ومع أن "السهروردي" نتيجة لعلمه قد جمع بين حكمة الفرس والأغريق والصوفية، فإنه انتهى أيضًا إلى تأسيس فلسفته الإشراقية أو ما أسماها بعلم الأنوار التي كانت غايتها الذوق، وتمثلت وسيلتها في الرمز الذى استخلصه من الفارسية القديمة. أنه عبر هذه التكوينة المعرفية استطاع أن يصل إلى أنه في إطار قمة الوجود هناك ما يسمى بنور الأنوار الذي يفيض عنه النور الإبداعي الأول، ثم يفيض عنه الأنوار الطولية والعرضية التي هي عقول العالم الأرضي.

إنه بذا يكون "السهروردي" قد وحد بين الوجود والنور، وأضفى على النور كل مقومات نظرية الوجود (الأنطولوجية) التقليدية، إذ تكون المشاهدة أو الحضور بالنسبة له هي العلم أو ما يسميه بـ"العلم الشهودي"، الذي تكون فيه النفس كائن نوراني يشرق ذاته على الموضوع ويمنحه حضورًا حين تكون ذاته حاضرة، ومن ثم يكون الحضور الخاص بها هو حضور ذاته، أو قل إنه الحضور الظهوري أو الإشراقي."[٣٤].

إن محاولته الاعتماد على العلم الحضوري والإيضاحي، جعله يستخدم مفهوم الفيض والنور كأساس للبناء الوجودي، وهو ما جعله يرى أن العالم ما هو إلا وجود الله. أما ما سوى الله وهو العالم فإنه ينقسم إلى قسمين، الأول هو القديم ويتمثل في العقل والأفلاك والنفوس الناطقة، أما الآخر فهو حديث وهو الذي يأتي من خلال الفيض الأثيري الذي يأتي بطريقه غير مباشرة ليتقدم على العناصر القديمة ويصبح نتيجة للمحرك الأول"[٣٥].

إنه حسب القسمة السابقة، ومن خلال نظرية الفيض النوراني(*) الذي يرتكز عليها السهروردي، فإنه ثمة تراتبًا في الموجودات، فهناك ما هو أشرف وما هو أبخس وأدنى، ذلك الذي يتشابه مع ما ذكره الغزالي حينما أشار إلى عالم الغيب والملكوت، وعالم الشهادة والملك أو العالم الجسماني الظلماتي.

ولا يمكننا أن ننتقل إلى متصوف آخر فى هذا الخندق، ونحن غافلون عن مفهوم مهم فى الفلسفة الإشراقية، ألا وهو مفهوم الفناء، ذلك الذي يفيض السهروردى حوله ويرى أنه فائض وجود ونتاج شوق وحب متطورين، كما أنه يذهب إلى أن:

".... الوجد صراع الروح المبتلي في حق المبطل، وبالقلب تارة في حق المحق، فثار الوجد الروح الروحاني في حق المحق والمبطل، ويكون الوجد تارة فن فهم المعاني يظهر، وتارة من مجرد النغمات والألحان ووجه استلذاذ الروح النغمات.... أن العالم الروحاني مجمع الحسن والجمال، ووجود التناسب في الأكوان مستحسن قولاً وفعلاً، ووجود التناسب في الهياكل والصدر ميراث الروحانية. فمن سمع الروح النغمات اللذيذة والألحان المتناسبة تأثر به الوجود الجنسية..."[٣٥].

إن المدقق في الاقتباس السابق يجد "السهروردي" هنا ينزع إلى أنوثة النفس وذكورة الروح والميل والتعاشق بين الذكر والأنثى، فضلاً عن كونه يربط بين النفس والروح بعلاقة عشق، وينسب المكر والحطة إلى النفس، ويرجع النقاء والرفعة إلى الروح. ويلاحظ أيضًا من الاقتباس أنه يحارب النفس، وهو شأنه شأن كل الصوفيين، إذ ينظر إليها بأنها الشرارة والجحيم التي أحرقت العالم. أما الروح عند "السهروردي" هي مجذوبة إلى الحضرة

الإلهية، وهو ما يجعلها منجذبة إلى موطن الغربة، فالروح مجذوبة إلى ربها باتجاه الأعلى، أما النفس فهي مجذوبة إلى أسفل حيث التراب "[٦٧].

إنه بذلك يكون "السهروردي" حسب آرائه التي قدمنا لها قبل قليل، أول من تصدى للفلسفة المشائية في القرن السادس الهجري، إذ وضع فلسفته وتصوفه في علاقة خاصة به، حتى باتت المعرفة لديه ترتبط بذاته العارفة وبالجواهر النورانية التي من خلالها استطاع أن يميز بين نوعين من الحكمة، الأولى هي الحكمة البحثيه التي تستند إلى التحليل والتركيب والاستدلال البرهاني، والأخرى هي الحكمة الذوقية التي تعد نتيجة المجاهدات الروحية التي لا تستطيع الذات البشرية التعبير عنها وهي ما يطلق عليها بحكمة الإشراقيين. وإذ يمايز "السهروردي" بين النوعين السابقين، فهو يرى في الوقت عينه أن الإشراقي الحقيقي هو الذي يتقن الحكمه الأولى (أي البحثية) ويصل أيضًا إلى أسرار الحكمه الذوقية، ومن ثم إلى امتلاك المعرفة الكلية أو التامة، تلك التي تأتي عن طريق التجربة الداخلية والذوق الباطني. وعلى ذلك فإن الإشراق لدى السهروردي يتجسد في الذوق والكشف والمجاهدة الروحية والاستدلال والبرهان، ناهيك عن أن الله نور الأنوار الذي هو أساس وعي العالمين المادي والروحي "[٦٨].

والمطلع على هذا الفكر يجد أنه يقترب كثيرًا من أفكار التشيع، خاصة ما يرتبط بالشيخ أو الإمام، وهو ما يقول فيه البسطامي: ".... من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان"، إذ من مفاهيم العلم اللدني أو الإلهي، أو فكرة الحكومة الباطنية وأركانها من الغوث والقطب والأوتاد والأبدال والحياء،

وهو ما استند إليه ابن خلدون، حيث قال إن المتصوفة عرفوا وعاشروا الإسماعيلية، بل إن كل فريق بهت على الآخر.

ولا يمكننا ونحن نخرج من باب الإشراقية أن ندير ظهرنا إلى أبي يزيد البسطامي الذي وصل إلى مرحلة الفناء، ومن ثم يتماثل مع خبرة الفكر الغنوصي وينافح نظرية الأضداد (جوهر النفس)، أي التي تذهب إلى أن محور آثار "الأنا" ليس هو امتداد للمخلوق وإنما يرجع إلى الأنا، وهو ما جعله يقول: ".... طرت ثلاثة في ثلاثين ألف سنة، لم أجد سوى أبي يزيد على العرش الإلهي خلف الحجاب...". وإذا كان ذلك يدخل في إطار الشطحات اللغوية، أو الصور البلاغية، إلا أنها تعبر عن شوق في الاتصال ونرجسية واضحة، وهو ما جعله يرى مفاخرًا: ".... رفعني مرة، فأقامني بين يديه وقال لي يا أبا يزيد أن خلقي يجمعون أن يروك فقلت، زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك....".

إنه حسب هذا الشطح، وفي لحظة النشوة يكون البسطامي قد توحد عاشقًا مع معشوقه، إذ قال: "سبحاني ما أعظم شاني"، أو قال على حسب ما يدفع به السراج: ".... إنني أنا الله لا إله إلا أنا..." "".

وبيد أننا مازلنا نتحدث في هذا المقام عن الإشراق، فإننا لا يمكن أن نخاصم "ابن سبعين" الذي يفرق بين الله والعالم، إذ لا يكون هناك ثنائية مثلما هو حادث في وحدة الشهادة، وإنما هي ثنائية من نوع خاص، هي الحق والخلق. فالعالم ليس فيه فاعل، والكل واحد في الافتقار والاضطرار، وأن الله هو الغني الفاعل على الدوام ويشكل المطلق وحسب. إنه وفق ذلك فإن "ابن سبعين" يدخل في إطار القائلين بالوحدة المطلقة مثل "السهروردي"

و" النفـري"، اللـذين يريـان أن الوجـود واحـد وهـو وجـود الله، وأن الموجودات الأخرى هي عين الواحد. وآية ذلك أيضًا أنه يميز بين ما يسمى بالهوية التـي هـي الربوبيـة، وبـين الماهيـة التـي هـي الجـزء أو مـا يسـميها بالعبودية. إنه حسب هذه القسمة فإن الوجود هو الكـل، ولا وجـود لجـزء إلا في إطار الكل، ذلك الذي يمثل لديه تحليلاً لعلاقـة الله بالعـالم، ووحـدة الوجود، التي تسلم بأن كل شيء هو الله.

وإذا ما حاولنا أن ندلل على ما سبق من خلال أفكـار "ابـن سـبعين"، فإنه يقول في هذا الإطار: "..... إن الله هـو الموجـود عـلى الحقيقـة، وأن لا فاعل إلا الله من حيث هو فاعله. والفاعـل لا يفـارق مفعولـه، وهـو معـه بالإيجاء والإبقاء، فلا وجود للشيء إلا به، فالأصل الضرورة في وجود كـل شيء، ولكل شيء حقيقة وهو وجوده الذي هو به وجـود كـل شيء، الـذي هـو بـه مـا هـو بـه، ومنـه وعنـه وإليـه هـو حقيقـة كـل شيء، وماهيتـه ووجوده.....".

ويجدر بنا أن نشير هنا أيضًا إلى أن عين كلام "ابن سبعين"، هو هو مـا صدر عن "الجيلي" الذي يرى أن كل ما يظهر للوجود التي يتجلى المطلق في نفسه ولنفسه، لتمثل الأحدية الصرفة، وإليكم ما طرحه في هذا المعنى:

".... إن تجلي الذات، ليس للأسماء ولا للصفات فيه ظهور.... ولـيس تجلي الأحدية في الأكوان مظهرًا يتم منك.... إذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك، وأخذت بك فيك عن ظواهرك، فكنت أنت في أنت من غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه من الأوصـاف.... وتجـلي الأحديـة هـو أول نزلات الذات من ظلمة العماء إلى نور المجالي، وهو أعـلى المجـالي، لأن كـل مجلي بعده لابد أن يتخصص...." (٣٠).

إنه وفق ما سبق، يمكننا أن نلاحظ أن ابن سبعين مثله مثل أرسطو الذي يجعل الكل في ماهية واحدة، وهو يترافق بالطبع مع ابن عربي وأبي سعيد الخراز الصوفي الذي يقول إن الله هو الأول والآخر والظاهر والباطن، فهو الأول والظاهر من حيث الصفات، والآخر والباطن من ناحية الذات.

ب- وحدة الوجود

يحفل مذهب وحدة الوجود بجدل حاد على صعيد التصوف الإسلامي، وهو ما يعود بالطبع إلى تحويلهم الزمان إلى مكان والصيرورة إلى ثبات، والحياة إلى موت، والشعور إلى فكر. فإذا ما نظرنا إلى وحدة الوجود في طورها الأول نجدها تشير إلى الشعور الذي يتقد في القلب، وهو ما نجده لدى التصوف الهندي الذي فيه تكون كل الأشياء إلهية. إن تطور هذه الفكرة من خلال البراهما يجعل الإنسان هو عين الحق وأن الله هو كل شيء، ذلك الذي يروج له ابن عربي إذ يشهد:

"..... أن الإله الحق هو عين الأشياء، وهو عين نفسه، فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها..... الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها.... ما في الوجود منك، ما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه....." (٣).

إن المدقق فيما سبق يتضح له إلى أي حد أن مذهب وحدة الوجود مع أنه يطرح مفهومًا واحدًا، غير أنه يحمل أشكالاً، وألوانًا متعددة لطبيعة العلاقه بين الله تعالي ووجود العالم، أي بين وجود الله ووجود الطبيعة، أو قل الوجود الواحد غير المادي والوجود المادي المتعدد، وهو ما يجعلهم

يسعون حثيثًا لإثبات الوجود الأول ومن ثم الوحدة بينه وبين المفهوم الثاني.

إنه حسب هذا التوضيح، فإن هذا المفهوم يشار إليه أيضًا بحسبانه مذهبًا للوحدة الروحية، أو نظرية للفيض أو التجلي كما هو لدى أفلاطون. والأفلاطونية الجديدة، وهو يجعله يأتي أيضًا حسب تفسيرين، الأول هو الوحدة المطلقه الذاتية أو الإثبات المطلق للوجود الإلهي الذي لا يسمح بأي وجود في الكون إلا لله، فضلاً عن أن الوجود الكوني هو تجلي ذاتي للوجود الإلهي. أما بخصوص الفهم الثاني فإنه يسعى إلى إثبات الوجود الإلهي الواحد غير المادي، كما يقر بوجود الوجود الكوني المتعدد، ومن ثم يقر بالوحدة المقيدة للوجود الأول والثاني، فضلاً عن أن الوجود الكوني الطبيعي هو تجلي للوجود الإلهي"[٣١].

ولا نجافي الحقيقه أيضًا إذا ذهبنا إلى أن مذهب وحدة الوجود يعد من المذاهب الفلسفية المنتسبة للفكر الإسلامي التي تستند على أن الله هو الوجود الحق، وأن كل المظاهر المادية في هذا الوجود ما هي إلا انعكاس لوجود الله، وأن جذورها الأولى ترجع إلى زمن اليونانيين القدماء، وتحديدًا عند هيرا قليطس، كما تعود أيضًا إلى الهندوسية التي تؤمن بأن الكون كله تجليًا من تجليات الوجود الحقيقي، وأن الروح الإنسانية جزء من الروح العليا التي هي نهائية وغير محدودة[٣٢].

لقد تمخض عن التداخل بين التيارات الدينية والفلسفية أن عرف الإسلام وجود اتجاهين في فهم العلاقة بين الخالق والمخلوق و بين الإله والعالم، ألا وهما:

١. **مذهب التأليه الديني Theism الذي يكون فيه الإله مطلقاً وخلق العالم من عدم وهو يعلو عليه وهو الفعال لما يريد وهو بهذا الوصف إله - شخصي، وهو الذي يتطابق فيه قول المعتزلة حين يتقولون بتطابق الصفات الإلهية فيما بينها، ويتطابقها مع الذات الإلهية.**

٢. **مذهب وحدة الوجود Pautheism الذي بات العقل الإلهي رمزًا لقانونية الكون، ويكون الإله هو المرادف لمفهوم العالم ويرمز الإله إلى الوحدة الكونية والتعالي.**

إنه وفق المذهبين السابقين تجدنا أمام دربين من التفلسف وليس الدين، أحدهما يسلم بوحدة الإله المطلق أي الإرادة الحرة المتسامية على الكون والمتعالي عليه، أما الثاني فيرمز إلى الإله الذي هو الوحدة الكونية، فيكون الإله متعالياً على العالم، ذلك الذي يميز الكل عن أجزائه وصفاته. وإن المخلوق هو عين الخلق والمفعول عين الفعل. فالمتأمل لما سبق يجد أن هذا التوجه يفهم العلاقة بين الإله والعالم من خلال تعانق الصفات مع الذات الإلهية، وهو ما يجعل إرادة الله هي العالم"[٣].

وإذا كان هذا المذهب يشهد بالمكاشفات والإلهامات والفتوحات والرؤى المنامية، وهو ما يقرن إلى الفيض الإلهي، فإنه أيضًا يكرس تيارًا جديدًا في الفكر الصوفي، ألا وهو علم المكاشفه، الذي يعد منهاجًا ورؤية ماورانية متكامله لله والكون في آن. ولئن كان هذا النهج هو بمثابة المكانة التي يحظى بها الصوفي في عالم العرفان، فإن ذلك يأتي من خلال توافق الإلهام الذي يفضي- إلى فتح علوم الأسرار والعلوم العلوية وخواص الكواكب "[٣].

ومن الأهمية بمكـان أن نعـرف أن عـالم الإلهـام تتنـوع أحوالـه لـدى المتصوفة. فعند "الجنيد" كان يتلخص في التوحيد، وعند الحلاج فإنه يتمثل في العشق والشوق الملتهب والوجد، وعند النفـري فإنـه يتحـدد في استماع الخطاب الإلهي الذي لا يرى سواه، إذ تسقط العوالم لديه في العدم، ومن ثم ينفي كل مخاطب وخطاب، أنه تلخيصًا لما سبق، فهو الإلهام اللـدني، الـذي يجعل الرؤيه المنامية أبوابًا مفتوحة على عـالم الأسرار ومشـاهدة عـالم الملـك والملكوت "[٣٦].

وحتى يمكننا تبيان مفهوم الإلهام والكشف والتجلي والشوق والذوق الذي يتحلي به المتصوفة أو قل عشاق الذات الإلهية، فإننا يمكن أن نسـتدل عليه من خلال السياحة في كلام ابن عربي الذي يوضح:

"..... فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي بعلمهم بقصـور العقـل، مـن حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه.... والاختيار أيضًـا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق، فلم يبق إلا العلم الكامل في التجلي الإلهي، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية، فتـدرك الأمور قديمها وحديثها وعديمها وموجودها ومحالهـا وواجبهـا وجائزهـا على ما هو عليه في حقائقها وأعبائها.....". ويرى في موضع آخـر: "... أن الكيفيات لا تدرك إلا بـالأذواق... والمـدرك لا يـدرك مـن التجليـات إلا بحسب استعداده، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنت ما أدركـت إلا بحسـب استعدادك....." [٣٧].

وباعتبار أن ما سبق ينتج عنه معراج للصوفي إلى الـذات المطلقـة، فـإن "ابن عربي" يشير إلى طبيعته التي بالطبع تتباين عن معراج النبـوة. وحيـث

هي كذلك فهو يرى أن الليل هو أحب الأنام لدى المتصوفة، إذ ينام البدن، وتهيج النفس، وتنفتح الروح على العالم الرحب، ويكون الصفاء والرضا والسكون، ويرتد الوعي عن عالم المحسوسات ليظهر اللاوعي أمام الوعي، ويكون عالم البصيرة، الذي يوفد من خلال عالم النور والعرفان للعروج إلى السماوات السبع وما فوقها، ليسمع إلى الخطاب الإلهي دون موانع.

وإذا كانت رحلة المعراج لابن عربي منامية، فإن الرؤية لديه من خواص المتصوفة المنتمين لهذا المنحى، وهي ما تجلت في رؤيته للنار أو جهنم أو رؤية الخضر أو الاتصال بأرواح الموتى، وتجلي عرش الله، أو رؤية ظاهر الهوية الإلهية. وهذا عين ما قاله:

"...... رأيت في الواقعة ظاهر الهوية الإلهية شهودًا وباطنها شهودًا محققًا، ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاته، فما كان أحسنها منه وأرفعه، ليس لوقعتها كاذبة، خافضة رافعة...." (٣٥).

إنهم حسب ذلك فهم يحاولون أن يفيضوا على ذواتهم كوكبة من الفيوضات التي تتوالى على الخيال أو العقل الباطن، لذا نجدهم أيضًا يقابلون ويرون الأنبياء ويجتمعون بهم ويأمرون الملائكة. تلك التي تكون بطبيعة الحال فيوضات حافلة بالخيال، أو هي غيبوبة العقل الباطن وعمايات الفكر وشطحاته التي يؤديها قناعات البسطامي الذي يقول: "... تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد صلي الله عليه وسلم... لوائي نور تحته الجان والإنس، كلهم من النبيين...." (٣٦).

ولئن كانت التجربة الروحيه للصوفية تعبر عن شوق جامح من الوجدان الداخلي في العروج إلى الله، فإنها تفرض ضرورة الحب الإلهي

الذي هو الغاية القصوى من المقامات والـدرجات والتـي في الوقـت عينـه تباعد بين الصوفي والزهد، وتقربه من الإلهام الإلهي أو الفيوضات الربانية. إنه بذا تكون المتصوفة انفتحت بصـائرهم ووجـدانهم لكـي يتكهنـوا ببنيـة الأكوان، وهو ما يتحقق عن طريق المعـراج الخـاص بالأوليـاء الـذي كـان وحسب وفقًا على المحمديين منهم. وباعتبار أن المعراج هو رؤيه منامية نجد أصولها في التماهي مع الطرح النبوي له، فإن الأوليـاء وفـق ذلـك يحـاولون القرب والتقرب من الله بغرض فتن العامة من المسـلمين. وهنـا يقـول ابـن عربي "... إن كل نظر إلى الكون..... هو نزول... وكـل نظـر إلى الحـق.... عروج... "[10].

إن رمزية المعراج الصوفي تجعل من الصعود نوعًا من الترقي في مراتب الإيمان وتطهـر الـنفس والتـدرج في العلـوم، وإذا كـان ذلـك يعنـي لـدى المتصوفة أن هذا التدرج هو من نصيب الخاصـة، فإننـا نكـون أمـام نـوعين أيضًا من المجاهدة، الأولى وهي من نصيب العامـة وهـي مجاهـدة الظـاهر، والأخرى هي مجاهدة الباطن وهي خاصة بالخواص الـذين يـداومون عـلى الحضور في الحضرة القدسية، ومجاهدة السرـائر واسـتدامة الشـهود وعـدم الاكتراث بغير المعبود.

وإذا كنا هاهنا نتحدث عـن معـراج التصـوف، فإننـا نشـهد إلي أهمـه وأوله، وهو عروج البسطامي، الذي يقول في رؤيته المنامية: ".... رأيـت في المنام كأني عرجت إلى السماء قاصدًا إلى الله..."، والذي من خـلال اختراقـه إلى السموات تكشف له معالم حسـنها وملائكتهـا إلى أن وصـل إلى السـماء السابعة وسمع مناديًا يقول لقد وصلت إلى المنتهى "[11].

ومع أن "عبد القادر الجيلاني" يرى أن الكلمات الشطحية في حالة الصحو تأتي من الشيطان وأن الغيب لا يقام عليه حكم، فإن الشطحات التي أدلى بها هو ذاته والرفاعي وابن عربي والبسطامي تدخل في هذه المصفوفة، أو هي ما نسميه، على حسب تعبير ابن عربي، بالمكر الخفي. ومع أن هذه الحالة هي ما تختلط بمفهوم الحب والعشق الإلهي، وتسمح بهتك الأستار وهو ما أفاض به الثوري وسمنون المحب. فالأول يرى أن الحب هو الإخلاص التام، الذي عن طريقه نتخطي كل الحدود ونصل إلى الله بنوره، وهو ما يتحقق من خلال طهارة القلوب والخوف والرجاء. وحيث إن القلب هنا هو مركز النور الذي يتحقق لدي الصوفي، فهو يمثل الحصن الداخلي، أو الحديقه التي يباركها الغيث أو يهلكها. أي أننا نكون أمام نوعين منه، الأول هو رحمة ونعمة وهو ما يتحقق في قلوب الزاهدين، والآخر يكون نقمة وهو الذي يتمركز في قلوب الظالمين "".

وبالنظر إلى "سمنون المحب"، أي المحب بلا خوف، فإنه يرى أن المحبة أصل طريق الحق وقاعدته، وبالتالي فإنها – أي المحبة – هي أعلى من المعرفة التي كان يستند إليها معظم المتصوفة وهي أيضًا الدين الحق للصفوة الروحية، والتعبير الحقيقي عن اللغة الإنسانية. فالمحبة لا تمحى من القلب وأن العارفين يحترقون بالحب وليس بالنار، وهو ما جعل "الشبلي" يمسك النار بيديه دون أن يصاب بأذى، وهو في ذلك يقول ".... لن تمسني النار كما أني أستطيع إطفاءها بيسر....." وهذا ما سماه "الشبلي" بالالتباس الذي مؤداها أن النار لا يمكن أن تحرق الولي طالما أن الله يحوطه بنوره الذي هو أقوى من النار"".

وإذا كنا مازلنا نسجل للشطح في سفر وخطاب التصوف، فإنه من الأهمية بمكان ألا نغفل تلاميذ ابن عربي الذين ساروا على نهجه، وهنا يحضرنا ابن الفارض والتلمساني، فابن الفارض المعروف بسلطان العاشقين في إطار قناعاته في قصيدته المعروفة بالتائية يكشف عن ذلك بوضوح.

أما التلمساني أو ما يدعونه بالأعظم نفرًا، أو هو الأحذق في الشطح، فإنه أيضًا لا يفرق بين الكائن والخالق، وإنما يكون الأول لديه جزءًا من الآخر، أو على حسب تعبيره هو العاصي له.[٤٤]

إن المتأمل في الكلام المشار إليه قبل قليل، يمكنه أن يقف على أشكال معراج السلوك الذي فيه الصوفي يستغني عن كل شيء إلا الله، ذلك الذي يجعل روحه تتطهر من كل ما علق بها، ويحل الفناء، ويتجلى ويظهر الحق. إن الفناء والمشاهدة تجعل الصوفي يندفع ويصرخ ويسكر وتنقشع له الأستار، وهو ما يجعله في حالة الشطح أو الغياب التي هي ترجمة لسيلان اللسان وجياشه واهتياج الوجد وكل الداخل. إن فيضان الشعور عما يحدث للنفس في وقت الحضرة الألوهية، تمثل حالة الاتحاد، إذ يكون الصوفى والحق واحدًا، وهو ما تعبر عنه الكلمات لمقام المحبوب. إن شدة الوجد، والسكر والدعوة للاتحاد داخليًا، هو ما يجعل هذه الحالة على حسب السراج "....ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم....."[٤٥].

إننا في نهاية هذا الفصل، يمكن القول إن تحقق الاتحاد بين اللاهوت والناسوت لدى أصحاب التصوف ما هو إلا شوق وفناء وتحرق مشفوع بالرجاء، وبحثًا عن تحقيق النور والشهود بوجود إله واحد مطلق يلمع ويتوهج نوره الأزلي. فالتصوف بحسبانه أحد التيارات الروحية في الإسلام، فإن ثمة جملة من الصفات الرئيسة لعل أهمها التحرر من السلطة

الدينية التقليدية والابتداع وخلق الآليات الجديدة التي تعزز الارتباط بالقدسي، بهدف تفعيل الاتصال الإلهي والكشف والذوق والمعرفة الباطنية، ذلك الذي يأتي عن طريق الطقوس والسلوك الزهدي والتنسكي، والإيمان بالمحبة والفناء والحلول.

مراجع

الفصل الثاني

١- حول ذلك يمكن مراجعة: يوسف سامي اليوسف، ماهية الوعي الصوفي، في :

http://www.Maaber.com

وراجع أيضًا : أبو العلا عفيفي، التصوف : الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت. د.ت، ص٢٠. وحول نفس الأفكار انظر : ماري أنا شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ألمانيا – بغداد، ٢٠٠٦، ص١٩.

٢- يوسف مصطفى، مفهوم الوعي: مقاربة في مساحة المفهوم، الوحدة (مجلة)، بيروت، ٢٨/ ٣/ ٢٠١٠، ص١٢. و أيضًا: زهير الخالدي، الوجود في العالم عند "ميرلوبونتي"، العرب الأسبوعي (مجلة)، بيروت، الاثنين، ١٧ أغسطس، ٢٠٠٩.

٣- حول أفكار فرويد وسارتر وموقفه من مفهوم الوعي واللاوعي، انظر: مجدي عرفه، الاتجاه الوجودي في الطب النفسي- عودة إلى الفهرس (مجلة)، العدد الثالث، عدد يوليو ١٩٨٢، ص٦. ويمكن الرجوع حول هذه الأفكار في :

Foy.J.L.,The Existemtial School, American Hand Book,N.Y.1974.

٤- شحاته صيام، سوسيولوجيا ما بعد الحداثه، مصر العربية، الطبعه الأولي، القاهرة، ٢٠١٠.

5- Kaam A.V.,"existential Pshology",in: Karanss.(ed.) Encyclopedia Hand Book of Medical Pschology, Butterworth, London, 1976,p.316.

٦- احمد اغبال، التحليل الفينومينولوجي لظواهر الوعي والأنا والغير في فلسفة سارتر، ديسمبر ٢٠٠٧، في : http://sophia.ov er-blog

٧- يوسف مصطفى، مفهوم الوعي، مرجع سابق، ص١٤.

٨- كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، سوريا، د.ت، ص٣١.

٩- شيبتولين، الفلسفة الماركسية اللينينية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٨٦.

١٠- كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص٢٩.

١١- يوسف مصطفي، مفهوم الوعي، مرجع سابق، ص١٦.

١٢- كارل ماركس وفريدريك أنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، مرجع سابق، ص١١.

١٣- يوسف مصطفي، مفهوم الوعي، مرجع سابق، ص١٩.

١٤- كارول دي كريست، الصوفية النسوية: الغوص عميقًا والصعود إلى السطح، سحر الموجي (مقدمة كتاب الصوفية النسوية)، ترجمة مصطفى محمود، دار أفاق للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٦.

١٥- أرثور سعد يف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية الصوفية، دار الفارابي، الطبعه الأولى، بيروت، ٢٠٠٠، ص٧٤.

١٦- سامي اليوسف، ماهية الوعي الصوفي، مرجع سابق.

١٧- سعاد الحكيم "شرح وتحقيق"، الأسر في مقام الأسري أو كتاب المعراج لمحي الدين بن عربي، ٥٦٠-٦٣٨، دبارة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، ص٥٣.

١٨- الغنوصية وتأثيرها على بعض الفرق الإسلامية في:

http://www.vb.alfreekh.com

ويمكن الرجوع إلى المعني الخاص بها في :

http://eneyclopedia.aarabiah.net

١٩- يوسف توما، الغنوصيه أو التيارات العرفانية، الفكر المسيحي (مجلة)، بغداد، ٢٠٠٩، ص٣٠٣١.

٢٠- ماسنون ومصطفى عبد الرازق، التصوف، ترجمة إبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس وحسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤، ص٣٦، وأيضًا www.elmessivi.com

٢١- أحمد الضبيعي، مفهوم المنهج الإشراقي في الفكر الإسلامي، في

http://www.oasis.culture.bolgspot.com

٢٢- سلمي محجوب، السهروردي والفلسفه الإشراقيه، الجماهير، مؤسسة الوحدة للصحافة، حلب، الإثنين ١٥-٢-٢٠١٠، ص٢٣.

٢٣- محمد جلال شرف، الله والعالم، مرجع سابق، ص١٠٨.

٢٤- صبري محمد خليل، الفكر الصوفي في الإسلام ومفهوم وحدة الوجود، في:

http://www.sadaneseouliue.com

٢٥- محمد جلال شرف، الله والعالم، مرجع سابق، ص١٠٨.

(*) تعتبر نظرية الفيض من المناهج المعرفية في فهم الذات الإلهية، والكون والطبيعة والمجتمع والإنسان، أو وفق مصطلحات القرن الرابع الهجري هي نظرية في فهم الحق والإنسان والكون الكبير والعالم الصغير. وتستند هذه النظرية إلى أن الموجود الأول (وهو الله) هو السبب في وجود كل الموجودات، وأن فائض وجوده هو السبب في وجود الموجودات كلها. حول ذلك يمكن مراجعة:

- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (الجزء الثاني)، تحقيق محمد سيلا كيلاني، مطبعة الباب الحلب، مصر، ١٩٦١، ص ص ٦-١٧.

- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينه الفاضلة، مطبعة التقدم، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٠٧، ص ص ١١-٢٨.

٢٦- سامي يوسف، ماهية الوعي الصوفي، مرجع سابق.

٢٧- مقال منشور بعنوان السهروردي وفكره الفلسفي الإشراقي، في

http://www.old.tebyah.com:

٢٨- سامي يوسف، ماهية الوعي الصوفي، مرجع سابق.

٢٩- أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفيه في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٨.

٣٠- محمد جلال شرف، الله والعالم، مرجع سابق، ص ص١٢٢-١٢٦. ويمكن النظر أيضًا إلى : محمود المراكبي، عقائد الصوفيات في ضوء الكتاب والسنه، جماعة أنصار السنه المحمديه، القاهرة، ١٩٩٦.

٣١- فراس السواح، دين الإنسان : بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٩٤، ص٢٩٤.

٣٢- عصام شيفجي، وحدة الوجود عند ابن عربي بين الفكر والشعر، في :

http://www.dahsha.com

وأيضًا : صبري محمد خليل، الفكر الصوفي الإسلامي ومفهوم وحدة الوجود : http://www.sydanile.com

33- Burns C.,History of Philospphy , Macmillan, London, 1947 ,pp.32-36

٣٤- آرثور سعيد يف وتوفيق سلوم، الفلسفه العربيه....، مرجع سابق، ص ص٧٧-٧٨.

٣٥- سعاد الحكيم (تحقيق وشرح)، كتاب المعراج لمحي الدين ابن عربي، الاسر في مقام الأسرى، دندرة للطباعة والنشر، د.ت، ص١٤.

٣٦- المرجع نفسه، ص ١٦.

٣٧- يوسف اليوسف، ماهية الوعي الصوفي، مرجع سابق.

٣٨- سعاد الحكيم "شرح وتحقيق"، مرجع سابق، ص ص٣١-٣٢.

٣٩- عصام شيفجي، وحدة الوجود....، مرجع سابق.

٤٠- المرجع نفسه، ص١٧.

٤١- المرجع نفسه، ص٣١.

٤٢- عبد الرحمن بدوي، شطحات صوفية، وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت، ص١٨.

٤٣- أنا ماري شيمل، الأبعاد، المرجع السابق، ص ٩١.

٤٤- الندوة العالميه للشباب الإسلامي، وحدة الوجود، ملفات متنوعة، في:

http://www.saaid.net

٤٥- عبد الرحمن بدوي، شطحات صوفيه، مرجع سابق، ص٩، وأيضًا: آرثور سعيد يف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص٢٧٥.

الفصل الثالث

الحريم والعشق الإلهي

مقدمة

عملت الصوفية على تجاوز المسائل الفقهية والسياسية المطروحة، لكي تصل إلى تحقيق التوحد مع الله عن طريق الحب الإلهي وتحقيق العرفانية. وبالإبحار في أسفار الصوفية نجد أن ثمة أرضًا خصبة وينابيع تزيد من الاستشهادات عن تزاوج الحب الإنساني مع الإلهي، إذ تكون فيه المرأة هي الرمز الأصيل والمعبر الحقيقي عن الحب الإلهي، وهو ما يتجسد بصورة أساسية في حلية الأولياء والرسالة القشيرية وصاحب قوت القلوب واللمع، وأيضًا لدى أبي الحسن السري السقطي الذي كان يقول:

كلما ادعيت الحب قالت كذبتني فما لي ارى الأعضاء منك نواسيا

فما الحب حتي يلصق الجلد بالحشا وتذبل حتي لا تجيب مناديا

وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى سوى مقله تبكي لها او تناجيا[1].

ولا غرو أن الحب يمثل لدى أصحاب التصوف حالة مخالفة للحب الحسي الذي يهدف إلى تحقيق الإشباعات الجنسية وثبات النوع، لذا نجد أن الحب الصوفي هو سمو عن الدني للحاق بالقدسي والأسمى، ذلك الذي يأتي من القلب الذي هو مصدر كل العواطف.

وإذا كان الحب لدى المتصوفة هو عين هذه الحالة، إذن فهو الإيثار، أي التحول من دائرة الذات إلى دائرة الآخر أو الأنت، وهو ما يجعله مرتبطًا بالإخلاص والتفاني والثقة والإيمان. وحيث إن الحب الصوفي يحمل الصفات السابقه، فإنه يرتبط أيضًا بأفعال التجاوز والتعالي، وهو ما يجعل الحب لديهم هو حالة روحية تجعل الإنسان يبحث عن السني والقدسي والبعد كل البعد عن الدني[2].

أولاً: مقاربة في الحب الصوفي:

يعتبر مفهوم الحب أكثر المفاهيم المرتبطة بالخبرات الروحية والأخلاقية والشطحية لدى الإنسان، نظرًا لما تأخذه من طابع إيجابي تجاه ما نجب، فضلاً عن كونه فضيلة متعالية ترتبط بالإحياء والبناء والنزوع العملي للاهتمام بالأنا والآخر. وباعتبار أن هذا المفهوم يرتبط بالحقيقة والباطن التي ترتبط بنظريات التصوف، فهو لا ينفك عن الجزء الخاص بـ'المخفي أو غير الظاهر الذي يتباين عن الواضح أو الجلي الذي يتمظهر في العبادة.

وباعتبار أن حالة الحب الذي نحن بصدد توضيحها هي حالة تتباين عن الحب الحسي- الذي يكون همه وحسب هو بقاء النوع أو الخلود الإنساني، فإنه يحظى بمكانة مرتفعة وسامية، إذا ما قورن بالحب الحسي- الذي تغلفه العواطف والجسد والمادة. ويجدر أن نشير في هذا السياق إلى أن مفهوم المحبة لدي الصوفي لا يفرق بين الحبيب والمحبوب. فإذا كان الحبيب هو الإنسان الكامل، فإنه يكون قد بحث عن سيد الكون أو الكامل أو الجميل. ومع أن الحب الروحي هو الحب الصوفي، فإن الآخر يمثل الحب البشري العذري، الذي يلتقي فيه الاثنين لكي ينهي عنهما عذاباتهما. أو بعبارة آخري أن الحب العذري هو عاطفة قوية مشبوبة بين المحبين تبحث عن إشباعات مادية أو غريزية خاصة [٣].

ومن المهم أن نعي أيضًا أن كلمة الحب تشير إلى البعد عن الأنانية والاقتراب من الغيرية، ذلك الذي من شأنه أن يفعل الإيثار والبعد عن أنانيتنا. وحيث إن مفهوم الحب تغلفه عملية الاهتمام بالآخر، فهو يعد فعلاً من عملية التجاوز أو التعالي عن ذواتنا، لكي نوسع من خبرتنا ووجداننا ونفتح آفاق شخصياتنا على العوالم الأخرى من المشاعر والقيم والمثل العليا.

وإذا كنا نفهم مما تقدم أن الحب هو الجنوح بعواطفنا عن ذواتنا لننحو تجاه الآخر، فإننا نكون قد أبعدنا أنفسنا عن مسألة العنصرية والتحيز، فضلاً عن تجنب ذواتنا، وهو ما يجعل الذات بصدد صراع ضد الإغراءات الأنوية والغواية، أو قل إنها حرب ضد قوى الفوضى الباطنية التي تحث وتدفع على ضرورة تفعيل مفاهيم الإقصاء والاختلاف والإبعاد والتصميت "(١).

وحيث إن هذا المفهوم تمتد جذوره بقوة في أدبيات التصوف، وتحديدًا من خلال مطالعات وكتابات الزهاد والمتصوفة. فدعونا نقف على الأعلام منهم حتى نقف بقرب على دعاواهم ومنطلقاتهم الفكرية المرتبطة به. فعلى سبيل المثال يقول "القشيري" في كتابه "الرسالة القشيرية" إن الحب هو إيثار المحبوب على جميع الصحوب. ويقول "الجنيد" حينما سئل عن المحبة:

".... أنه عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه نار هويته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فكان الله، وإن سكت فسمع الله، فهو بالله ولله ومع الله.....".

وعلى حسب ما يذهب إليه الجنيد فهناك حب طبيعي وحب نازل، والأول هو الدنيوي، والآخر وهو النازل يشير إلى القدسي الذي يهبط على الصوفي، ومن ثم تحل فيه الموهبة والكشف والمقامات، تلك الصفات التي يتم من خلالها عبور الفرد إلى اللامتناهي . ويقول" أبو عبد الله القرشي": "..... حقيقة المحبة أن تهب لمن أحببت كذلك، ولا يبقى منك شيء....". ويقول أبو "حارث المحاسبي": "..... المحبة ميلك إلى الله بكليتك، ثم

إيثارك له على نفسك، وروحك ومالك، ثم موافقتك له سرًا وجهرًا، ثم علمك بتقصيرك في حبه....." .

ويقول "أبو يعقوب السنوسي" عن المحبة: "...... لا تصح إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب.....". وسئل "المحاسبي" يومًا من بعض حوارييه عن المحبة الأصيلة فقال:

"..... إنها حب الإيمان...... فنور الشوق من نور المحبة وزيادته من حب الوداد، فإذا أسرج الله ذلك السراج في قلب عبد من عباده لم يتوهج في فجاج القلب إلا استضاء به". ويضيف المحاسبي أيضًا: "... إن ضرورة مجاهدة النفس هو الجهاد الأكبر، هي الطريقة المتأتية بالعبد إلى محبة الله تعالى، وإذا حضرت النفس بحضورها من شهوات ورغبات وكان في القلب أثر من آثار المحبة الإلهية والقربة، عكرت صفاء القلب ومحت منه ذلك الأثر، فالمحبة لله إذن لا تصفو ولا تخلص إلا إذا تحرر القلب الصوفي من تزاحمه نوازع القلب. فالمحبة هي ثمرة الجهاد النفسي- والجسماني، فهي محور كل شيء في حياة الصوفي والوسيلة التي يشعر بها أن الله معه في كل أمور الأشياء......". ويقول "ابن محمد" في كتابه المعنون بالحب الإلهي، إن المحبة لا توصف ولا تحد بحد واضح، إذ هي قريبة كل القرب والفهم. ويقول الكاشاني هي آية الاختصاص ونتيجة الاصطفاء.

وإذ يشكل الحب محورًا لتجربة الوجود الإنساني لدة الصوفية، حيث يكون الحب الجسدي وهمًا، فإن الروحي هو الذي يجعل الصوفي سلطان زمانه ويمنحه السعادة وضيائها، وهذا هو لب ما يطرحه، إذ يقول: "...... ذكر المحبة يا مولاي اسكرني وهل رأيت محبًا غير سكران" (١).

ويمكننا أيضًا ألا نتغافل ما يـذكره "ابـن عـربي" في هـذا الصـدد؛ إذ يذهب: "أدين بديني الحب أنّى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني.

ويقول "ابن عربي" أيضًا أن لمقام المحبـة أربعـة ألقـاب، هـي الهـوى، والحب، والعشق، والود (أو الوله)، الأولى سقوط الحب في قلـب المحـب، والثانية الصفاء وخلوص الهوي، ثم في الثالثة يكون إفراط في المحبة، حيـث توقد نار الشوق والوجد ثم يكون في مرحلة العشـق هـو أن يعمـي المحـب عن كل شيء ليفنى في محبوبه، أما الأخيرة فهي ثبات الحب على هدى وحب المحب [1].

ويضيف ابن عربي: "..... أن الحب يقترن بلذة لا لـذة فوقهـا. وأن لـه شرابًا يصفه بأنه التجلي الذي لا ينفـع، والقلـب لا العقـل ولا الحـس هـو الكأس الذي يشرب بها الحب، ذلك أن العقل تقييد..... شأن الحـس. أمـا القلب فينقلب دائمًا من حال إلى حال، وهذا هو الـتجلي المعـروف، فالحـب نفس المحب وعينه.....". وحسب رأي ابـن عـربي، فـإن للحـب سـببين، الأول هو الجمال والآخر هو الإحسان. ويزيد ابن عربي عـلى مـا تقـدم بـأن العاشق يحب الصورة التي تخيلها عن محبوبه، لا محبوبه بذاته، وأنه يحـب مـا صفته وما يرجع إليه، وهذا هو ما يسمى بحب الحب، أي الانشغال بالحب نفسه، وليس بـالمحبوب ذاتـه، وللحـب ثـلاث مراتـب، إلهيـة وروحانيـة وطبيعية. فالأول هو حب لمرضاة المحبـوب، أن يحـب الإنسـان ربـه وهنـا يكون الاتجاه الذي تكون روح المحب روحًا لمحبوبه من خلال اللذة وإثارة الشهوة. والمرتبة الثانية تسعى إلى التشبه بالمحبوب مع الوفاء بحقـه وتقـدير جلاله. وهو حب خارج عن الحد والمقدار والشكل، أما المرتبة الأخيرة، هو

حب الله للإنسان وحب الإنسان لله، فحب الله هو أن يحبنا لنفسه ولنا، أما حبنا له وهو ما يسمى بالإلهي فهو حب بالطبيعي والروحاني معًا"[1].

ويذهب "جلال الرومي" أيضًا إلى أنه بالموت تتخلص النفس من ذاتيتها، وبالحب تخرج الذات نحو الآخر، كما يشير الحلاج: "أن في موتي حياتي". الحب إذن لا يعرف الثبات، وهو ما يجعله عصي على التحديد والتعيين، وإنما هو في حالة صيرورة من الدينامية والتبدل، فالحب هو إرادة اتصال بمحبوب غير موجود"[2].

إذا كان ما سبق هو عين ما يتفق عليه كل المتصوفة، فإن ابن الفارض يقدم تقسيمة أخرى لأنواع الحب، فهو لديه نوعان، الأول هو الحب الإلهي وهو الذي يتخذ في الإنسان من الله موضوعًا لحبه، ومن ثم يكون الحب متبادلاً بين الله والإنسان. وحب الله عند الصوفية هو أصل وجود الخلق. أما الآخر فهو الحب النبوي الذي يكون النبي صلى الله عليه وسلم هو الحقيقة الأولى للوجود"[3].

ولا يفوتنا الإشارة هنا وفق أدبيات التصوف، أنه من خلال الحب يستطيع المريد أن يبلغ مرحلة الكشف المطلق خاصة بعد أن يقضي وقتًا طويلاً من التطهر، وهو ما يأتي من خلال التوحد مع الذات الإلهية، أو ما يعرف باتحاد الحب أو مشاهدة الذات الإلهية، ومن ثم تبصر الروح كل ما في الوجود بنور الله السرمدي، وهو ما يمكن وصفه بأنه "كشف حجاب الجهالة"، ذلك الحجاب الذي يعوق توحد الذات والمخلوق.

إنه حسب هذه الحالة، فإننا يمكن تعريف التصوف بأنه حب المطلق، الذي يميز التصوف الحقيقي عن طقوس الزهد الأخرى، ويجعل المريد يتحمل كل الآلام والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبه ويظهره، بل

ويجعله يتلذذ بها. أو قل إنه الحب الـذي يحضره في قلب المحب ويجعله متصلاً بالحضرة الإلهية وغائب عن حاضره، تلك الحالة التي تجعل المتصوفة من كل الأديان تبحث بشكل متواصل عن الله، وهو ما يعبر عنه بطريقة بلاغية بالمعراج أو ارتقاء الروح، وابتلاء النفس وتنقيتها، بلوعة المحب بالآلام وشوقه إلى التوحد"[1].

ولئن كانت المحبة أساس النور، فإن تفعيل الحب يتمثل بفرض ضرورة سيادة عملية الفهم الصحيح والوصول إلى مرتبة المحبوبين، أي أن الإنسان يحب غيره وهنا تكون لله وحسب "إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" وهذا يعني أن ترتبط المحبة بالله وبالرسول في آن، والتي إن ضلت فإنها تكون محبة غير حقيقية أو وهمية. وإذا كان ذلك هو ما يحسبه المتصوفة وفقًا للخطاب القرآني، فإنه أيضًا يتجسد عبر مفهوم الفناء الـذي يتبدى من المحب والمحبوب وتسمو من أجله إرادة المحب لمحبوبه، إذ يمنح المحب أغلى ما لديه حتى يرضى عنه المحبوب وهنا تكون الروح ليس إلا.

إن الميل للمحبوب والإيثار له، يجعل المحب وأفعاله ونفسه وماله ووقته تحت تصرف المحبوب، وهو ما يفرض ضرورة محو أي شيء من القلب سوى أن يكون المحبوب متربعًا ومالكًا له، وهذا ما يطلق عليه "بكمال المحبة". واتساقًا مع هذا الشكل من المحبة، فإن المتصوفة جعلوا حب المريد للشيخ هو ذاته. فالمريد يبحث على الدوام عن اتباع الشيخ والتواصل معه ومحبته وعدم مخالفته، والاقتداء به، ذلك ما يجعله أيضًا يسعى إلى هتك الحواجز المكانية والتأثر بالروحانية، وهم في ذلك يذهبون:

".... أن اتباع الوارث المحمدي "شيخ الطريقه" يوصل إلى محبته، وهذة المحبة هي الطريق إلى محبة حضرة الرسول الأعظم، وهي الطريقة

الوحيده إلى محبة الله تعالي". ويبد أن هذا الطرح النظري يرتبط بنظرية المحبة لدى المتصوفة، فإنه لا ينفك بالضرورة عن كونها الطريقة التي من خلالها تنتفي المسافات بين العبد وربه، بل وتجعل المريد يتنقل من الحضور العام إلى الخاص مع المعبود، أو قل إنها الطريقة التي يذوب فيها العابد ويتأثر بالمعبود، لتتجلي أنواره ويفنى عن ذاته ويغني بربه "(١).

ومن نافل القول أن لكل طريقة منهجًا تعبيريًا وطقوسًا خاصة بها، إذ يكون الذكر لدى كل منها الحجر أو الأساس الذي من خلاله يتم وصول المحب لمحبوبه. أو قل إنها الطريقة التي من خلالها يتم الحصول على المحبة. فعن طريقه يتم رفع الفيض النوراني وتنزل القربات الروحية. وحيث إن المحبة هاهنا تمثل غاية ووسيلة للواصل، فإنها تكون القوة الروحية النورانية والطاقة العلوية التي بها يصل المحب إلى مرتبة الطاعة الخالصة للمحبوب، ذلك الذي يجعل المحبة تدخل في علاقة وشيجة بالإرادة والبلاء وبالدين وبالرضا وبالخشية والتقوى وبالقرب وبالمراقبة. وهنا يتوجب إلا نغفل الإشارة إلى أن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين مفهومي الحب والطاعة. فالمحب دائمًا ما يحمل على التقرب إلى الله والتعظيم له، ويرضى بما يبتليه به الله بالمحبة، ويرضى عن كل شيء، ويحبه حتى يتجلى عليه بالمعرفة ويخشاه حتي يشرق عليه بنوره "(٢).

ثانيًا: الحب الإلهي والتقوى الدينية:

باعتبار أن الإسلام يهتم كل الاهتمام بالحياة الإنسانية برمتها، التي ما هي إلا لحظة واحدة تبدأ من المهد إلى اللحد، وتخضع للقواعد الحاكمة والشرعية المؤسسة له، فإن المقدس والمدنس لا يتعانقان، ونستطيع أن نفرق أو نضع حدودًا فاصلة بينهما، وهو ما سطره الخطاب الصوفي الذي يبين أن

اتباع شرع الله والانصياع للشيخ هو الذي يجعل المريد يتجاوز وضعيته. إنه حسب ذلك، فالصوفي يحاول أن يتجنب في كل دقائق حياته، والدخول في مصفوفة المغضوب عليهم، ذلك الذي يجعله يلتزم بما جاء من أوامر في الشريعة، فضلاً عن عدم الزيغ والضلال عن السنة النبوية التي بها يهتدي وينصاع لما يأتي به من تعليمات الطريقة، ويتأسس من خلالها الروحانية التي بها يكون العبد متعلقًا وموصولاً بالسماء التي منها يتم التنزيل ويحدث الاتباع والتعبد.

لقد كان الصوفي وما يزال يتوجه إلى ربه وفق شعور يعتمد على رحمته من جانب، والتقرب إليه من جانب آخر، ومخالفته من جانب ثالث. فعلى اعتبار أن الله خالق كل شيء وشرع لعبادة مجموعة من الأوامر الحاكمة والنهائية، فإن العبد الطائع له يعمل ويجاهد. فإرادة الله ورضاه هاهنا تكون هي الفيصل في مسألة الخلاص، ذلك الذي يفرض ضرورة إتمام العبادة والتخلص من الزلات، والعمل على التقرب إليه بكل العبادات، والبعد عن النزوات، والخوف والرجاء والتقوى والتوبة والإخلاص.

إنه في الوقت الذي يفرض على الصوفي ضرورة الطاعة، فإن هذه الضرورة تفرض أيضًا عقد التوبة. وهو ما يعرف بالفلاح والإصلاح. والواقع أن ذلك هو ما جعل كثير من المفكرين والفلاسفة وحتي المتصوفة يشددون على ذلك، بل أفاضوا فيه. فعلى سبيل المثال، فإن "القشيري" وغيره يرون أنه حينما يريد الله أن يتخلص أي إنسان من شهواته، فإنه يفتح أمامه باب التوبة، تلك التي تعني الهداية والندم على المعاصي، وترك الخطية والعزم على عدم العودة.

والواقع أن التوبة والهداية والإنابة والرجوع إلى الله، لا تأتي إلا من خلال توافر ثلاث أسباب رئيسة هي: الخوف من العقوبة الإلهية، وحب الله والندم على الأفعال التي لا تتمازج مع شريعة الله، والرغبة في الوصول إلى مرضاته وعدم الإتيان بالمعصية، والانصياع إلى الأوامر الإلهية والخجل منه. وحيث ما سبق ينسحب على كافة البشر وهو ما نسميه "توبة العامة" التي تكون من الخطيئة وحسب، فإن هناك "توبة خاصة" تكون من الغفلة، ثم هناك ما يسمى "توبة الأنبياء"، وهي التي تأتي نتيجة عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم.

ويضيف "المحاسبي" إلى الأنواع السابقة نوعًا آخر، سماها "توبة الزهاد أو الأنقياء" الذين يحتمون عن كل مهلك من الدنيا في آخرتهم، أو قل إنهم "الزهاد المجاهدون" الذين يعرفون الوحدة المطلقة للذات الإلهية ويفسرونها بالبرهان والفهم الوجداني لحقيقة الله وجوهره. وإذا كان مثل هذا النوع من المؤمنين يبحثون عن الله خوفًا من الهلاك، وطمعًا في البقاء الدائم في رضوان الله، فإن هذا المؤمن لكي يصل إلى ذلك، فإنه يسعى إلى التوحد مع الله، والسمو بروحه وكماله. فحب الله والتوحد مع ذاته لا يأتي إلا مع المعرفة الإلهية والحب والوجد، وهو أيضًا ما لايأتي إلا في قلب المؤمن الورع على صورة التوقير والتعظيم، والعمل على إرضاء المحبوب، ونفاذ الصبر لرؤيته، وقطع الصلة بكل عاداته وعلاقاته والإبراء من الشهوة الحسية، والاتجاه نحو ساحة الحب لسلطانه، والوقوف بقوه على صفات الكمال [٣].

إنه في ضوء هذه الصفات، فمن المعلوم أن المؤمنين الذين يحبون الله يأتون على نوعين: الأول هم من ينظرون إلى فضل الله عليهم وإحسانه لهم،

وهم في ذلك يحبون المحسن إليهم. أما النوع الآخر، فهم الـذين يشـتد بهـم الشوق والحب، ويجعلون منهما أداة للوصول إلى الله، إذ ينظـرون إلى المـنعم في أبهى صورة، وهـو مـا يقـودهم إلى الشـعور بالفضـل والقـوة والنعمـة. وحيث إن الأخير هو أفضل من النوع الأول فإن "القشيري" في ذلك يرى: ".... أن المحبة حالة شريفة، شهد الحق سبحانه بها للعبد، و أخبر عن محبته للعبد... أما محبة العبد لله تعالى فهي حالة يجدها في قلبه تزيـد عـن العبـادة، وقد تحمله على التعظيم له وإيثار رضاه والاحتياج إليه وعـدم الفـرار منـه، ودوام الاستئناس به، ودوام ذكره له بقلبـه، والشـوق لـه... والإحاطـة بـه والفناء التام فيه...".

وأحرى بنا أن نسجل أنه حسب التوصـيف السـابق الـذي يجـد عليـه الإنسان وصولاً إلى مرحلة فناء المحب في محبوبـه، فإننـا نـرى فيهـا مسـألة انتقاء الشعور الشخصي، تلك التي ينظر الإنسان في ذاته مـن أجـل خالقـه، وهي التي تتمظهر في ثلاثـة مراحـل، الأولى هـي الـتخلص مـن الصـفات الإنسانية الشريرة، والثانية هي إيقاف الشعور الشخصي، أما الأخـيرة فهـي إدارة ظهر الإنسان لعالم الإدراك. والحق أنه حالما يحدث هذا التـدرج، فـإن المرء يكون بصدد عملية تحول أو قل إزاحة للذات البشرية، إذ تدخل بشكل كلي في الصفات المقدسـة أو الإلهيـة. أو بمعنـى آخـر، أنـه مـا إن يـتخلص الإنسان من الرواسب الإنسانية، ويحاول أن يلتحق بالصفات المقدسة، فإن الروح تتخلص من الجسد، ومن ثم يمسي الفكر والعقل صنفًا إلهيًا ينبع منه الجمال والكمال والتسامي الذي وجد عليـه الله، وهـو مـا أوضـحه الحـلاج حينما وصف امتزاج الروح البشرية مع الإلهية وقال إنه هو والحق واحـد أو حسبما يذكر:

"..انا من اهوى ومن اهوى انا　　نحن روحان حللنا بدنا
فإذا ابصرتني ابصرته　　وإذا ابصرته ابصرتنا (١٤)

إنه حسب حالة الحب السابقة، فإننا نجد أنفسنا أمام ما يسمى بالاستلاب الذاتي، تلك العملية التي تأتي نتيجة الحب وعدم الافتراق عن الخالق، أو ما يسمى بالفناء في المحبوب. لكي يصل إلى الرضا. أو بمعنى آخر إنها العملية التي بمقتضاها يتم التوصل الكلي والتكامل بين قوتين، واحدة تخضع، والأخرى تحكم وتسود. ولما كان المغلوب مولع دائمًا بتقليد الغالب، فإنه في ضوء هذه العلاقة يكون الحب هو ظاهرة سماوية تعبر عن أجمل ما في الإنسان من نوازع الخير، تلك التي تتفارق مع وضعه الحيواني.

إن المتأمل في الوضع السابق، يجد أن الحب الخالص بعيدًا عن النوازع الحيوانية ساهم في دفع الذات الإنسانية إلى التوق والتشبه مع الخالق أو المطلق بعيدًا عن نرجسية الذات. إنه وفق هذا المعني فإن الحب يتضمن دافعًا جماليًا، ومن ثم يعبر عن علاقة أدنى بأعلى، يشير في الوقت عينه إلى حب وعطف الأعلى لمن هو أدنى. إن العاشق الذي يسعى بكل ما أوتي من قوة لاسترضاء الآخر، بعيدًا عن الدافع الجنسي المادي الذي يميز كل أنواع الحب، يجد نفسه محاطًا بحب الخالق الذي يدفع بصفاته إلى الذات البشرية، فيسمو بها ويخلصها من دنيويتها لكي تدخل في عالم آخر لا يتحدد بقناعات معينة. وهنا من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن عملية الحب والعشق تتم في هذه الحالة من الأسفل إلى الأعلى، وهي بالطبع حركة الموجودات بتوق دومًا إلى الخالق أو إلى اتجاه المحرك الأول لكل الموجودات الذي هو في غنى عن العالمين. (١٥)

ولئن كنا قبل قليل قد أوضحنا أن الطلاق بين الذات الدنيا والجسد البشري، والدخول في الذات العليا، يفرض الحب بينهما، فإن ذلك يدفع بضرورة تعلق الأدنى بالأعلى. والواقع أن هذا التعانق لا يأتي من خلال حالة شعور أو فهم أو إدراك، وإنما يضاف إلى ما يسمى بالعمل، وهو ما يتضمن وجود الفكر والممارسة معًا. ولما كان الفكر موجهًا وهاديًا للعمل والممارسة، فإن التدين الحقيقي والخروج من الناسوتية يفرض على الذات البشرية تطبيع الفعالية الدينية والأوامر العليا في السلوك والتصرفات في الواقع المعاش، وهو ما طرحته أطروحات الأوائل والمفكرين والزهاد والفلاسفة. فلكي يلبس الإنسان ثوب المثالية، أو يخرج البشر من ناسونيتهم ويدخلون في لاهوتيتهم، فإن المعرفة هاهنا تفرض نفسها لكي تلعب دورًا محوريًا وهو ما أشار إليه أبو علي الجرجاني: "..... كن طالب الاستقامة لا طالب الكرامة، فإن نفسك متحركة في طالب الكرامة، بطلب منك الاستقامة، فالكرامة في خدمة الخالق لا بإظهار الخوارق...." ويضيف أيضًا: "..... لا استقامة إلا بإبقاء حق العدالة في الأحكام، فالاستقامة في مرتبة الطبيعة برعاية الشريعة، وفي مرتبة النفس برعاية الطريقة، وفي مرتبة الروح برعاية المعرفة، وفي مرتبة السر برعاية المعرفة والحقيقة....".

وإذا كان ما سبق يمثل مرتبة الكمال، فإن هذا الكمال يكون في الظاهر مع الخالق، وفي الباطن مع الحق، فالكمال والاستقامة هما الالتزام بجميع حدود الله على الوجه الذي أمر به، وذلك ما تؤيده المشاهدات القوية، والقراءة والعلم والذكر (١).

إن المتأمل بدقة فيما سبق، سيجد أن أي علم لا ينبغي إلا أن يكون العلم بالله. فمع أن العقل يستطيع أن يصل إلى طبيعة وجوده، فإنها لا تكون معرفة ناقصة، أما العلم الحقيقي فهو الذي يأتي عن طريق العقل والقلب للوصول إلى حقيقة الله. فإدراك حقيقة الله تتم عن طريق المعرفة القلبية التي ما هي إلا نوع من الوصول إلى الله، إذ من خلالها تفتح الأبواب الموصودة أمام النفس للوصول، على حد توصيف المحاسبي، إلى العلم بما هو حلال وما هو حرام (علم الظاهر) وما يتصل بالآخرة (علم الباطن) وما يرتبط بالله.

ثالثًا: نماذج الزاهدات والعشق الإلهي:

تكشف طبيعة تطور الفكر والممارسات الصوفية، أنه دائمًا ما تتكيف الصوفية مع متغيرات الزمن. ففي الوقت الحاضر يأتي التصوف نتيجة لصراع الروح مع الجسد. إنه نتيجة لهيمنة المادة في مجتمع ما بعد الحداثة وطغيان ثقافة الاستهلاك على مناحي الحياة، فقد تسيد اليوم السلوك الحيواني في مقابل هبوط الروح إلى مواطن متدنية، وهو ما انعكس على سيرة المتصوفات وتطورها في المجتمع المعاصر. لقد نسي النسوة أدوارهن في إطار التصوف، ورحن يلهثن وراء مغريات المادة وطبوغرافيا الجسد، وهو ما تلمحه في شح السيرة حول متصوفات تحظى بمقام رفيع في إطار التجربة الصوفية، منذ أن طغى العلم الوضعي وأزاح من طريقه كل تفكير يتشح بالروحانيات [٣].

إن سيرة المتصوفات اليوم لما كان في التاريخ الإسلامي الزاهر، يجعلنا نقف وقفات أولية عبر تأملات منهجية لاكتشاف طبيعة هذا الحصن بحسبانه ظاهرة اجتماعية تؤطر له ولتمايز شخوصه عن غيره من حركات

التنسك والزهد. وإذا كنا نبحث عن المتصوفات، فإننا لا نجد إلا تاريخ أحوال المجاهدات وأقوال المشهورات منهن. وباعتبار أن هناك نقصًا في المعلومات الضرورية لتبيان وتحليل حال المتصوفات عبر التاريخ بطريقة شاملة، فإن المدخل النخبوي يفرض ذاته هنا ليمايز بين خصوصيتها وطبيعتها. وهو ما يفرض علينا ضرورة الإجابة عن التساؤل التالي: لماذا نجد في التصوف النسائي خصوصية عن تصوف الرجال؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، فإننا نقول إن التصوف باعتباره خروجًا عن حدود الأجساد والمحسوسات والتعلق بعالم الروح، فإن ذلك يتعارض مع الحياة اليومية للمرأة التي إن وافقت على شروط التصوف فهي بالتالي تعقد تصالحًا مع رغباتها أو تثور عليها من أجل التفرغ للعبادة[٨٨].

وإذا كان هذا التصالح هو أمر لا مرد له في إطار معرفة الصوفيات لطريق الروح، فإننا يمكن أن نلمح ذلك لدي الوعي بهذه المسألة، عند نماذج من النسوة اللواتي تعلقن بمفهوم العشق الإلهي.

١- رابعة العدوية:

تعتبر رابعة من الجيل الأول من المتصوفة الحقيقيين في الإسلام، الذين زادوا على الحياة الدينية روحًا جديدة، إذ كان لفكرة الحب الإلهي معنى متسامٍ غير حسي، وهو ما يتعاند مع العنصر الفارسي الذي كان قريبًا منها، ولكنه متقارب مع الفكرة المسيحية للمحبة الإلهية.

ولدت رابعة في أسرة فقيرة تدين بالولاء لآل عتيك ابن قيس في البصرة، وبعد وفاة والدها وهي في صباها، حدث قحط في البلاد فتفرقت أخواتها الثلاث، فتحصل عليها ظالم وابتاعها بست دراهم. وفي ذات مرة أخذ يرافقها أحد الرجال محضرًا لها الشر، فهربت إلى الشام، وفي طريقها إلى

دمشق أخذت تناجي ربها. وكان غايتها هو الخلاص عن طريق الحب، والانعكاس على باطنها، لكي تنول الحضرة الربانية.

وتعد رابعة العدوية من المخدرين بخدر خاص، وهو السند الإلهي، الذي شدها بالإخلاص، والاشتياق والعشق، والتيه قربًا واختراقًا في الوصال والمحبة الخالصة والزاهدة الصارمة المحبوبة بالجمال الأزلي، ذات الحب المطلق لله الذي لم يشاركه إلا النبي صلى الله عليه وسلم بتعبيده. فالمحب لديها هو الذي لا يفكر في النار ولا في الجنة، لأن الحور والقصور الموعودين بها في الجنة، هي حجاب عن الجمال الإلهي الأزلي، وتعد رابعة العدوية أول من تقول بالغيرة الإلهية، وهو ما يشير إلى حبها وعبادتها إلى الله، لم يشاركها فيه سواه وهي تخاطبه في ذلك وتقول:

حبيب قلبي ليس لي سواك	فاعطف على مذنب أتاك
يا أملي وراحتي وقرة عيني	القلب لا يسع حب لسواك

وهو ما قال عنه الرومي:

إذ هو ملأ الجنة والحور جوانبك   فاعلم انه إنما يريد ان يجنبك

إن المتأمل في القول السابق يجد أن الحب الكامل على حسب الوصف السابق، يجعل المتصوف هو والله واحدًا، ذلك التوحد الذي يجعل المتصوفة يرون أن حب الله للإنسان سابق لحب الإنسان له وهو ما يأتي ذكره في القرآن "يحبهم ويحبونه....." (في سورة المائدة الآية ٥٩).

إن ما سبق هو عين أسطورة تحريرها من العبودية، ونيل حريتها خاصة بعد أن قطعت شوطًا في طريق الإثم وعنف الحياة الشهوانية الحسية ودخولها إلى معايشة حياة الوعاظ في مساجد البصرة، خاصة مجلس الحسن

البصري وعمرو القيس الذي حملها على إخراج حياتها اللاهية، لكي يقضيا معًا الليل في بيتها انقطاعًا للعبادة والتهجد وقيام الليل"(١).

٢- لبابة، المتعبدة: من أهل بيت المقدس:

هى إحدى الوارعات من أهل الشام، وصاحبة تنسك قالت ذات يوم: إنى لا أستحي من الله تعالى أن يرانى مشغولة بغيره بعد أن عرفته، وقالت أيضًا إن المعرفة لله تورث المحبة له، والمحبة لله تورث الشوق إليه، والشوق إليه يورث الأنس، والأنس به يورث المداومة على خدمته وموافقته. لقد كانت أهل المعرفة والمجاهدات، فذكرت: ما زلت مجتهدة فى العبادة حتى صرت استروح بها، فإذا تعبت من لقاء الخلق انسى ذكره، وإذا أعياني حديث الخلق روحني التضرع بعبادة الله والقائم إلى خدمته.

٣- مريم البصرية: وهى من أهل البصرة:

عاشت فى أيام رابعة وبعدها، وكانت تصحبها وتخدمها، وقال عنها عبد العزيز بن عمير إنها قامت الليل كله فقالت الله لطيف بعباده ولم تتجاوزها حتى طلع عليها النهار وهى ذاتها تقول: ما اهتممت بالرزق ولا أتعب فى طلبه منذ أن سمعت الله تعالى يقول: ".... وفى السماء رزقكم وما توعدون....".

٤- مؤمنة بنت بهلول: من عابدات دمشق:

يحكى عنها أنها قالت: "ما طابت الدنيا والآخرة إلا بالله، أو بالنظر إلى آثار صنعه وقدرته، ومن منع من القرب أنِس بالأثر، وما أوحش ساعة لا يذكر الله فيها". وحينما سئلت مؤمنة عن آليات الحصول على هذه الأحوال قالت: "من اتباع أوامر الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وتعظيم حقوق المسلمين والقيام بخدمة الأبرار الصالحين". وقال أبو الفضل

الشيباني، سمعت مؤمنة بنت بهلول تقول: "قرة عيني ما طابت الدنيا والآخرة إلا بك، فلا تجمع على فقدك والعذاب".

٥- معاذة بنت عبد الله العدوية:

هي من قبيلة بنى عدى المعروفة بالمجاهدة الشديدة فى العبادة، وكانت من أقران رابعة، وتوفيت فى عام ٨٣ هـ وكانت ترفع بصرها إلى السماء أربعين سنة، فكانت لا تأكل ولا تشرب ولا تنام الليل. وكانت هناك امرأة تخدمها، كانت تحيي الليل بالصلاة، فإذا جاءها النوم جالت بالدار ودارت وهي تقول يا نفس، النوم أمامك، لو مُتِ فطالت رقدتك فى القبر على حسرة أو سرور، ولا تزال كذلك حتى الصبح.

٦- شبكة البصرية:

تعد شبكة البصرية من النسوة ذات الورع التي جعلته فى بيتها مكانًا للتلميذات من المريدات اللواتي احتواهن الدار من أجل تعلميهن المجاهدات والمعاملات، وكان من رأيها أن الرياضيات تطهر النفوس، التي إن تطهرت راحت للعبادة، وكان ما يؤخذ عليها أنها كانت تتغنى بالعبادة.

٧- نسيمة بنت سليمان:

كانت امرأة يوسف بن اسباط، وقالت ليوسف ذات يوم: الله سألتك عن الحلال ولا تمد يدك إلي شيء بسببي، وقالت أيضًا: ولدت ولدًا: فقال يا رب لم ترني أهلا لخدمتك فشغلنى بالولد.

٨- ريحانة الوالهة: من متعبدات البصرة.

وتعد من المحبين الذين ألهمهم الشوق واللقاء بحثًا عن النعيم وطلبًا للجنان.

٩- عفيرة العابدة:

من عابدات البصرة، كانت لا تنام، وكانت تقول: ربما اشتهيت أن أنام فلا أقدر عليه وكيف ينام أو يقدر على النوم من لا ينام عنه حافظاه ليلا أو نهارا. وكانت تذكر أيضا أن النوم فى القبور وحسب. وتعد عفيرة من أصحاب معاذة العدوية، ويذكر إبراهيم الأدهم عن يحيى بسطام أنها قالت: بكيت غفيرة العابدة حتى عميت، فقال لها: وعمى القلب عن فهم مراد الله فيما أمر.

١٠- عافية المشتاقة: من أهل البصرة.

تعتبر عافية من الوالهات الهائمات المداومات على الذكر، والتى قلما تأتنس إلى أي بشر. ويذكر إبراهيم بن الجنيد، أنها كانت تقوم الليل كله، وتذهب إلى المقابر نهارًا، وتقول: "... المحب لا يسأم من مناجاة حبيبه، ولا يهمه سواه. وا شوقاه وا شوقاه وا شوقاه...".

١١- ام عبدالله بنت خالد بن معدان:

هى بنت إمام كبير من شيوخ أهل الشام، ورأت فى العبادة طريقًا للنجاة ودخول الجنة، وهى فى ذلك تقول: "... لو تيقنت أن الله تعالى يدخل الجنة ما ازددت إلا اجتهادًا وخدمة... احسن على العبد من حسن الخدمة لمواليهم...".

١٢- انيسة بنت عمرو العدوية:

هى من أهل البصرة وتلميذة لمعاذة العدوية، قالت: لا تأكل إلا حلالا وتعيش على الكسب المشروع. ويحدث محمد بن الحسين عن عبد الرحمن بن جبلة قال: "... كانت أنيسة بنت عمرو تخدم معاذة العدوية وكانت تقول:

ما رضت نفسي ـ على كل شيء فأبت على آبائها إلا على آكل الحلال والكسب".

١٣- ام الأسود بنت زيد العدوية:

وتعود أصولها إلى البصرة، وتعد هي بنت معاذة العدوية التي قامت بإرضاعها. وعن ذلك يقول مسدد بن قطن عن محمد بن الحسين عن يحيى بسطام، عن عمران بن خان، وقال: "... حدثتنى أم الاسود بنت زيد العدوية وسئلت عن قول الله تعالى عز وجل، فاصفح الصفح الجميل، فقالت، رضا بلا عقاب...".

١٤- شعوانة:

كانت شعوانة تنزل الأبله، وكانت عجيبة، وطيبة الصوت وحسنة النغمة، وكانت تقوم بالوعظ وتقرأ لهن، ويأتى إليها الزهاد والعباد والمقربة، وأرباب القلوب والمجاهدات، وكانت من المجتهدات الخائفات الباكيات المبكيات. ويذكر مسدد بن قطن وعن محمد بن الحسين، عن معاذ أنه قال: بكت شعوانة حتى خفنا عليها من العمى، فقلنا لها إنا نخاف عليك العمى، فبكت وقالت: خفنا العمى والله في الدنيا من البكاء أحب إلى أن أعمى فى الآخرة من النار. وتقول شعوانة: ".. عين فارقت حبيبها واشتاقت إلى لقائه بغير بكاء لا يحسن.....".

١٥- سعيدة بنت زيد:

هى أخت حماد بن زيد، وتعد من العارفات البصريين التي تشبه كثيرًا رابعة العدوية، وكانت تتسم بالتفكر والاجتهاد، ويروى عنها أنها قالت: "... من تفكر فى نعم الله عليه وتقصيره فى شكره استحيا من السؤال مع كثير مما عليه من النوال.... ".

١٦- عتامة بنت بلال بن أبى الدرداء:

تعد عتامة من النسوة المتعبدات التي أصيبت فى عينيها فصبرت على ذلك. ودخل عليها ابنها يومًا قالت له هل صليتم، قال نعم فقالت:

المقام مالك لاهية	حلت بدارك داهية
ابكى الصلاة لوقتها	إن كنت يوما باكية
وابكى القرآن إذا تلى	قد كنت يوما تالية
تتلينه بتفكر	ودموع عين جارية
لهفى عليك صبابة	ما عشت طول حياتية

١٧- أم سعيد بنت علقمة الجنفية:

كانت تبكي بكاء داوود الطائي الذى كانت تخدمه، وهو الإمام الفقيه القدوة الزاهد الذى يقول: "... همك عطل على الهموم وحالف بيني وبين الشهود وشوقي إلى النظر إليك أوبق من الشهوات..".

١٨- كردية بنت عمر:

هى من أهل البصرة أو الأهواز، وكانت من خدام شعوانة، وتذكر أنها ذات ليلة لدى شعوانة، وإذ بها تستقيظها وتقول لها انهضي-ليس هذا دار نوم. النوم وحسب فى الغيول. ويذكر أيضًا أن بعض الناس سألوا كردية عن ماذا أصابها بعد خدمة شعوانة، فقالت: "... ما أحببت الدنيا منذ خدمتى، ولا اهتممت برزقي، ولا أعظم من عيني أحد من أرباب الدنيا لطمع لي فيه، وما استنصرت أحدًا من المسلمين قط...".

١٩- أم طلحة:

وهى من المتعبدات المجتهدات العارفات التي قالت: ما ملكت نفسى ما تشتهي منه، جعل الله لى علىَّ سلطان. وقالت أيضًا: النفس ملك أن تنعمتها ومملوك أن اتبعتها.

٢٠- حسنة بنت فيروز:

وهى من المتعبدات اليمنيات التي قالت: "... إلهى حتى متى تدع أولياءك تحت الثرى إلا تقيم القيامة حتى تنجز لهم ما وعدتهم... ".

٢١- حفصة بنت سرين:

وهى من متعبدات البصرة، اشتهرت بالعبادة والفقه وقراءة القرآن والحديث، توفيت فى عام ١٠١ هـ وكانت مثل أخيها محمد بن سرين فى الورع والزهد، إذ كانت أيضًا صاحبة كرامات، وقيل عنها تسرج سراجها فى الليل ثم تقوم تصلي في مصلاها، وإذا انطفى السراج يظل البيت موقدًا حتى الصباح من غير سراج، فهى شديدة الاجتهاد فى عبادتها، وكانت تدخل تصلي فى مسجدها ولا تفارقة إلا لقضاء الحاجات فقط.

٢٢- حكيمة الدمشقية:

تعد حكيمة من سادات أهل الشام، وتعد أستاذة لرابعة وصاحبها، التي قالت عنها يوما دخلت علي حكيمة فوجدتها تقرأ المصحف، فقالت يا رابعة إن زوجك سوف يتزوج عليك، فقالت كيف ينشغل عقله بامرأتين ويبتعد عن ذكر الله، فقالت ألم يبلغه هذة الآية "... إلا من أتى الله بقلب سليم" قلت لا، قالت هو أن يلقى الله ولا يوجد فى قلبه سواه.

٢٣- رابعة الأردية:

وهى واحدة من أهالى البصرة اللاتى يتسمن بالورع والزهد، وأبت أن يتزوجها عبد الواحد بن زايد إذ قالت له: يا شهوانى لما لم تخطب شهوانية مثلك.

٢٤- عجردة العمية:

وهى من أهل العراق وتحديدًا البصرة، ولها باع كبير فى المجاهدات، جلست تصوم سنين ستة، ولم تنم الليل إلا قليلاً وإذا صحوت قالت: "... أوه! قطع نبأ النهار عن مناجاة سيدنا، وردنا إلى ما نستحقه من كلام المخلوقين سماعًا وقولاً...".

٢٥- ام سالم الراسبية:

من أهل البصرة وكانت من المجاهدات الكبار المتعبدات الطائعات التي يذكر أنها زارت البيت الحرام سبع عشر مرة، وكانت كل مرة تقول: ".... ما ينبغى للعبد أن يقصد سيده إلا بعد أن يرى على نفسه آثار خدمته، فإن العبد إذا تعطل عن آثار الخدمة عن قريب يتعطل عنها... ".

٢٦- عبيدة بنت ابى كلاب:

من أهل البصرة العاقلات المجتهدات التي تجيد فن المواعظ، ويحكى عنها أنها من أفضل نساء البصرة، إذ إنها قالت: "... من صح تقواه ومعرفته لا يكون عليه شيء أحب من لقاء ربه والقدوم عليه...".

٢٧- هند بنت المهلب:

عابدة بصرية تزوجت الحجاج بن يوسف الثقفى، وكان أبيها يحظى بمكانة عالية عنده، وكانت تقول: ".. إذا رأيتم النعمة مستدرة فبادروها بالشكر قبل حلول الزوال....".

٢٨- رابعة بنت إسماعيل:

امرأة أحمد بن أبي الحواري، وهو من المتصوفة الكبار وكانت من كبار نساء الشاميات المحظوظات باليسر، أنفقت جميع ملكها على زوجها وأصحابه ومريديه، وعنه أنه قال إنها دعت الله تعالى أن يأكل مالها مثله ومثل أصحابه: ويقول أبو بكر بن شاذان إنه سمع يوسف بن الحسين، يقول: سمعت أحمد بن الحواري أن رابعة قالت: "... نحوا عني ذلك الطست، فإنى أرى عليه مكتوبا: مات أمير المؤمنين هارون. قال أحمد: فنظروا، فإذا هو مات في ذلك اليوم. ويحكى محمد بن أحمد بن سعيد، عن العباس بن حمزة ، أنه قال: عن أحمد بن أبى الحوارى ، أنه سمع رابعة تقول: "... ربما رأيت الجن فى البيت يجيئون ويذهبون. وربما كانت الحور العين تستتر منى بأكمامهن... ". أيضًا يقول: دعوت رابعة مرة فلم تجبني. فلما كان بعد ساعة أجابتنى، وقالت: إنما منعني أن أجيبك لأن قلبى كان امتلأ فرحًا بالله تعالى، فلم أقدر أن أجيبك "".

٢٩- فاطمة النيسابورية:

كانت من العارفات الكبار، ومن قدماء نساء خراسان التي أثنى عليها أبو يزيد البسطامي وذو النون، وهو ما يجعل نساء زمانها لا يشتركن معها في شيء.

ويذكر أنها بعثت مرة إلى ذي النون برفق (أي الذي يستعان بـه)، فـرده وقال: فى قبول إرفاق النسوان مذلة ونقصان. فقالت فاطمة: ليس فى الـدنيا صوفي أخس ممن يرى السبب. وقال أبو يزيد البسطامى: ما رأيت فى عمرى إلا رجلا وامرأة. فالمرأة كانت فاطمة النيسابورية. ما أخبرتها عن مقـام مـن المقامات إلا ومكان الخبر لها عيانًا. وقال لها ذو النون: عظينى، وقد اجتمعنا بيت المقدس، فقالت له: الزم الصدق، وجاهد نفسك فى أفعالك وأقوالك؛ لأن الله تعالى قال: (فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللهَّ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ) (سـورة محمد ٢١).

سألوا عنها ذى النون فقال: ما رأيت أحدًا أجل من امرأة رأيتها بمكة، يقال لها فاطمة النيسابورية، كانت تتكلم في فهم القرآن، فى تعجب منها هي ولية من أولياء الله عز وجل، وهى أستاذة، وسمعتها تقول:".... من لم يكن الله منه على بال فإنه يتخطى فى كل ميدان، ويتكلم بكل لسان. ومن كان الله منه على بال أخرسه إلا عن الصدق، وألزمه الجيـاء منـه والإخـلاص...". وقالت أيضًا: "..... من عمل لله على المشاهدة فهو عارف، ومن عمل عـلى مشاهدة الله إياه فهو المخلص...." (١).

٣٠- ام الحسين بنت احمد بن حمدان:

هى بنت بيت زهد وتقوى وروع، وهـى حفيـدة أحـد مشـايخ الحرم المكى ٧٨٣ هـ، كانت تقول لصديقاتها من النسوة: "... من أحب أن تصبح له طريقة الفقر فليختر من الفراش الـتراب، ومـن الأطعمـة الجـوع، ومـن السرور الهم، ومن القبول الرد، ومـن العـز الـذل... إن الله تعـالى لم يجعـل لأنفس المؤمنين ثمنًا إلا الجنة، وجعل قلوبهم محلاً لنظره، فلا تبيعوا أنفسكم

بالدون من العروض، وطالعوا موضع نظر الله تعالى أن يكون مصونًا عما لا يرضاه...".

٣١- ام هارون الدمشقية:

من كبار نساء الشام، يقول أبو سليمان الداراني: ما كنت أرى أن يكون بالشام مثل أم هارون. ويحدثنا أبو جعفر الرازى، عن العباس بن حمزة، أن أحمد بن أبي الحواري، قال: قلت لأم هارون: أتحبين الموت؟ قالت: بلا، قلت: ولم؟ قالت: لو عصيت آدميًا ما أحببت لقاءه، فكيف أحب لقاء الله وقد عصيته؟ ويقول أيضًا: خرجت أم هارون من قريتها، فصاح رجل بصبي: خذوه.

٣٢- بحرية:

كانت من عارفات البصريين وكانت تقول: إذا ترك القلب الشهوات ألف العلم وأتبعه، واحتمل كل ما يرد عليه.

٣٣- فاطمة البردعية:

كانت من العارفات المتكلمات بالشطح وكانت تقيم فى مدينة أردبيل أشهر مدن أذربيجان، وتقول إنها سمعت أبا الحسن السلامي يقول: سألت فاطمة البردعية بعض المشايخ، عن قول النبى صلى الله عليه وسلم، حاكيًا عن ربه: "أنا جليس من ذكرني". وهى تقول أيضًا: "..... أتم الذكر أن تشهد ذكر المذكور لك مع دوام ذكرك له، فيفنى ذكرك في ذكره، ويبقى ذكره لك حين لا مكان ولا زمان....".

٣٤- عائشة الدينورية:

أخبرنا أحمد بن محمد الكوكبي، أن عائشة الدينورية سألت عما أوصاها به إبراهيم بن شيبان. قالت: دخلت عليه وأنا أريد الحج. فقلت: أوصينى بشيء يحملنى فى الطريق. فقال: إذا خرجت من عتبة دارك، ووضعت قدمًا، فلا تأملي أنك ترفعي الأخرى حتى يكون قبرك هناك. قالت: فكان ذلك الذي حملني في الطريق. وحضرته عند وفاته، فقلت: أوصينى بشيء. قال: تبركي بكل ما يدفعه إليك الشيوخ.

٣٥- امة الحميد بنت القاسم:

كانت تخدم وتصحب أبا سعيد الخراز وتحكي عنه، وقالت: الواصلون قوم أدخلت قلوبهم خزائن الأنوار، فأناخت بين يدى الجبار. وقالت لأبى سعيد الخراز: أوصينى. فقال لها: "..... راقبى الله تعالى في سرك، واتبعي أوامره على ظاهرك، واجتهدي في قضاء حوائج المسلمين، والقيام بخدمتهم، تصلي بذلك إلى مقام الأبرار، إن شاء الله عز وجل....".

٣٦- عائشة امراة ابى حفص النيسابورى:

هي زوجة أبي حفص النيسابورى الذي نقلت عنه "..... بكاء الصادق أن يبكي ويبكي على بكائه أنه غير صادق فى بكائه، لعل الله تعالى ألا يرضى منه ذلك البكاء، فبكاؤه على قلة صدقه في بكائه أنفع له من ابتداء بكائه؛ لأنه لا يرفع للعبد حال إلا بنقصانه عنده.....".

٣٧- فاطمة الملقبة بزيتونة:

هي من الأولياء، التي خدمت أبي حمزة، والجنيد، والنوري ويحكى عنها أنها أتيت أبا الحسين النوري، في يوم شديد القر. فقلت له، أجيئك بشيء تأكله؟

قال: نعم. قلت: ما تريد ؟ قال: خبز ولبن. وكان بين يديه نار يقلبها بيده. فأكل من ذلك الخبز واللبن، ويده أسود من الرماد. فجعل اللبن يسيل على يده، ويغسل ذلك السواد عنه. فنظرت إليه، وقالت: يارب ما أقدر أولياءك! ما بهم أحد نظيفا!.

٣٨- ام علي امراة احمد بن خصروية البلخي:

هي من بنات الرؤساء والأجلة واشتهرت بالشراء، الأمر الذي ساعدها فى إنفاق كل ما لها على الفقراء، وساعدت زوجها فيما هو عليه. ويذكر أبي حفص أنه قال: ما زلت أكره حديث النسوان حتى لقيت أم علي، زوجة أحمد بن خضرويه. فعلمت أن الله تعالى يجعل معرفته حيث يشاء. وقال عنها أبو يزيد البسطامي: من تصوف فليتصوف بهمة كهمة أم علي زوجة أحمد بن خضرويه، أو حال كحالها. وحكى عن أم علي أنها قالت: دعا الله تعالى الخلق إليه بأنواع البر واللطف، فما أجابوه. فصب عليهم أنواع البلاء؛ ليردهم بالبلاء إليه؛ لأنه أحبهم.

٣٩- مؤنسة الصوفية:

هي من متعبدات الشام المجاهدات المكابدات أو حسب اللغة كانت جلدة نكدة. ويقول محمد بن عبد الله الحافظ، سمعت الحسين بن محمد بن إسحاق عن محمد بن يعقوب بن يوسف، يقول: سألت مؤنسة الصوفية المتعبدة: لم لبست هذا الشعر؟ خوفًا منه، أو حبًّا له ؟ فقالت: مكابدة.

٤٠- فخرويه بنت علي النيسابورية:

من أهل نيسابور ماتت سنة ٣١٣هـ وكانت زوجة أبي عمرو نجيد. التي قالت مرة لأبي علي الثقفي: أن الإنسان إذا تكلم بالعلم يريح قلبه ونفسه، ويعظم في نفسه. وإذا استعمل العلم أتعب نفسه وقلبه، ويصغر في

سنه؛ لعلمه بقلة إخلاصه في معاملته. فبكى أبو علي (ثم قال): لا أقول لك إلا ما قال عمر بن الخطاب، رضي الله عنه: امرأة أفقه من عمر. وقالت أيضًا: "....من جعل السبب فى الوصول إلى ربه غير ملازمة طاعته واتباع رسوله فقد أخطأ السبيل إليه......".

٤١- فاطمة بنت أحمد الجحافية:

هي من مريدي زكريا السختني. التي قالت: ما قال أحد لأحد: يا أحمق، إلا قلت: لبيك، ظننت أنه يعتني به. فلا أحد أظهر حمقًا ممن يوالي عدوه، ويعادي وليه! النفس والشيطان عدوان، ونحن نواليهما ونطيعهما. والكتاب والسنة مواضع نجاتنا وخلاصنا، وقد أعرضنا عنهما.

٤٢- ذكارة:

من العابدات الوالهات التي قالت أني أستحي أن يراني الله تعالى حيث يكره. إلا أصف لك فالوذجا أنواع من الحلوى تذهب فتعلمه أن قدرت عليه؟ قلت: بلى. قالت: خذ سكر العطاء، ونشاستج (هو نوع من الغشا) الصفاء، وماء الحياء، وسمن المراقبة، وزعفران الجزاء، وصفه بمناخل الخوف والرجاء، وانصب تحته ديكدان الحزن، وركب ظناجير الكمد، واعقده باسطام الاعتبار، وأوقد تحته نيران الزفير، وابسطه على الحذر حتى يضربه نسيم هواء التهجد. فإذا أكلت منه لقمة تصير من الأكياس، وتبرأ من الوسواس، وحبيك إلى صدور الناس، وتبغض إليك ربط الأكياس، وتكفيك من شر الوسواس الخناس، وتدور عليك الحور العين في الفردوس بالكاس.

٤٣- عائشة بنت أبي عثمان سعيد بن إسماعيل الحي النيسابوري:

ماتت سنة ٣٤٦ هـ وكانت مجابة الدعوة، وكانت من الزهاد وأفضل أولاد أبيها وأحسنهم حالا ووقتا. قالت لابنتها يوما: "... يا بنتي لا تفرحي بفان، ولا تجزعي من ذاهب، وافرحي بالله، واجزعي من سقوطك عن عفو الله، وقالت أيضًا: الزمي الأدب ظاهرًا وباطنًا، فما أساء أحد الأدب ظاهرًا إلا عوقب ظاهرًا، وما أساء أحد الأدب باطنًا إلا عوقب باطنًا. وقالت من تهاون بالعبيد فهو لقلة معرفته بالسيد. فمن أحب الصانع عظم صنعه......". وحكي عنها أنها قالت: لا ينتفع العبد بشيء من أفعاله كما ينتفع بطلب قوته من حلال، وتقول أيضًا: الزاهد طالب حظه، لأنه يطلب الاستراحة من طلب الدنيا وتعبها، لا غير.

٤٤- عمرة الفرعانية:

كان أشهر زمانها، خلقًا وحالاً وفراسة، قيل عنها إنها: ميراث الصمت الحكمة والتفكر. ومن أنس بالخلوة مع العلم أورثه ذلك أنس من غير وحشة. وقالت أيضًا: من خدم الأحرار والفتيان أورثه ذلك عزًا عند الخلق ومهابة فى أعينهم، ودله ذلك على رشده، ويلغه درجات الأولياء. وسئلت ذات مرة: هل يوافق العارف الزاهد؟ فأجابت: "... أن وافق الحى الميت الذى يسمعه كلام الله تعالى، ردت: ".... لأن ذلك الكلام أفنى عنه أوصافه، وبغض إليه بعد ذلك كلام الخلق.... ".

٤٥- عائشة امرأة أحمد بن السري المروزية:

أنزلها أبو عثمان الحيرى في داره. والذي قال سمعت عائشة تقول: من لم يحرص على التكبيرة الأولى والجماعة فهو على الصلاة أقل حرصًا. ويقول أيضًا: "... عقل العارف مرآة قلبه، وقلبه مرآة نفسه، وروحه مرآة عقله،

وسرة مرآة روحه، والتوفيق نور المرآة، ودقة البصيرة فى المرآة يظهر لة الخطأ من الصواب.... " وتقول أيضًا: "ما أكلت أكلة قط أتهنأ بها إلا أكلة مع فقير، أو في متابعة فقير، أو في مشاهدته... ما قصدني أحد من الفتيان من موضع إلا وجدت في سري نورًا بقصده، إلى أن يصل. فإن وفقت لخدمته، والقيام بواجبه، تم لي ذلك النور، وإن قصرت فى خدمته طفيء ذلك النور... ".

٤٦- فاطمة بنت احمد بن هانئ:

نيسابورية من صاحبيات أبا عثمان الجدى، الذى أنفقت عليه وعلى أصحابه مالاً كثيرًا، إذا قال عنها: "... إرفاق فاطمة للفقراء إرفاق الفتيان، لا تطلب به عوضًا في الدنيا والآخره..." وقالت فاطمة: ".... الدنيا شبكة للحمقى، لا يقع فيها إلا من لا عقل له ولا توفيق....".

٤٧- حبيبة العدوية:

كانت من كبار العارفات من أهل البصرة التي قيل عنها: إنها كانت حبيبة إذا صلت العتمة قامت على السطح وشدت مئزرها، ودرعها فى خمارها، وتقول: إلهي، غارت النجوم، ونامت العيون، وغلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مقامي بين يديك. وإذا كان السحر قالت: إلهي، هذا الليل قد أدبر، وهذا النهار قد أقبل، فليت شعرى، قبلت مني فأهنى، أم رددتها فأعزى؟ وعزتك، لهذا دأبي ودأبك ما أبقيتني، لو انتهرتني من بابك ما برحت، لما وقع في قلبي من وجود كرمك.

٤٨- فطيمة امراة حمدون القصار:

كانت كبيرة الحال، عظيمة القدر، كانت ترى أن من أخلاق الصوفي في المعاشرة: أن من قصده قبله، ومن غاب عنه لا يفتقده، ومن عاشره تخلق

معه، ومن كره عشرته لم يجبره على صحبته. وسئلت فطيمة عن العاقل. قالت: من يحيا قلبك بمجالسته، وأن من عرف نفسه لم يتسم إلا بالعبودية، ولا يفتخر إلا بمولاه، وأن عمارة القلب بالأعراض عن الدنيا، وخراب القلب بالاستعانة بالخلق، وأن من أبصر نعم الله عليه شغلة القيام بشكرها عن كل شيء.

٤٩- امة الله الجبلية:

كانت لها آيات وكرامات، وصاحبة فراسات وكانت من جبال دامغان، من قرية يقال لها نوقابذ. وهي امرأة عبد اللة الجبلي، صاحب أبي يزيد البسطامي. وقريتها على فرسخ من بسطام وكانت تخبر زوجها عن أبي يزيد، وعن أفعاله، وتقول: أبو يزيد الساعة يفعل كذا وكذا. سمعت محمد بن علي، يقول: سمعت أبا عمران يقول: سمعت أبا يزيد يقول: كانت همتي فى عبدالله فظهرت فى امرأته. وقالت هذة المرأة لزوجها عبد الله: إن قال لك ربك غدًا: بأيش رجعت إليّ؟ فقال: أقول له: كنت أثق بك في أمر هذا الرغيف. فقالت: إني أستحي من الله تعالى أن أجيبه عن سؤاله برغيف.

٥٠- عونة النيسابورية:

كان يقال: إنها مجابة الدعوة وكانت زاهدة صفيقة، كثيرة المجاهدات وسمعوها مرة إنها تقول: أنا أتوب من صلاتي وصيامي، كما يتوب الزاني من زناه، والسارق من سرقته.

٥١- امة العزيز المعروفة بهورة:

وهي أمة العزيز إحدى الصوفيات والعارفات، وأرباب الأحوال، وكانت ممن أفتى وقتها في النسوان. ويذكر أن أبا نصر بن أبى إسحاق بن أبى بشر بن ماروية كان يقول: إن امرأة دخلت عليها، وعليها جبة صوف

وقميص صوف. فقالت لها: من لبس الصوف يجب أن يكون أصفى الناس وقتًا، وخلقًا، وأكرم الخلق حركة، وأعذب الناس طبعًا، وأجودهم نفسًا، وأسخاهم يدًا، كما تميز عن الخلق بلباسه، كذلك يتميز عنهم بأوصافه.

٥٢- قريشية النسوية:

كانت صاحبة أحوال متميزة، يحكى عنها أنها قالت: خلق الله تعالى الجنة لمن يعبده ويخافه، لا لمن يعصيه ويتمنى عليه، وأن مكابدة الصمت أخف من اعتذار بكذب. وقالت يومًا للنصر- أباذي: ما أحسن أقوالك وأوحش أخلاقك! وقالت أيضًا: "..... ما هيمتني إلا الظنون. لو تحققت في شيء لخرست وخمدت، وظهرت علي بركاته....".

٥٣- الوهطية أم الفضل:

كانت تكنى إلى وهط وهي قرية باليمن. وتعرف الوهطية بتفردها بين نساء وقتها في العلم وطلاقة اللسان وتميز حالها، ناهيك عن مصاحبتها لمشاهير المشايخ في زمانها. وبرغم من أنها من قرية تاج العروس من اليمن، إلا أنها زارت نيسابور، وتقابلت مع أبي عمرو بن نجيد، والنصر- أباذي. وكان الشيخ الإمام أبو سهل محمد بن سليمان، يحضرها.ويسمع كلامها، وكذلك جماعة مشايخ الفقراء، مثل أبي القاسم الرازي، ومحمد الفراء، وعبد الله المعلم، ومن فى طبقتهم، ويذهب البعض أن الوهطية كانت تقول: "... احذروا ألا يكون شغلكم طلب راحات النفوس. وتوهمون أنكم في طلب العلم، وطالب العلم هو العامل به، وليس العمل بالعلم كثرة الصوم والصدقة والصلاة، وإنما العلم بالعمل إخلاص العمل لله؛ بصحة النية، ومراقبة نظر الله تعالى إليه، إن لم يكن هو ناظرًا إلى ربه، ومشاهدًا له..." وأيضًا سمعوها تقول: "... من شيمة الصوفي المتحقق ألا يطلب، ولا

يتشرف إلى شيء، ولا يرد فتوحًا، إذا كان من وجه غير متهم، ويدخر من وقت إلى وقت، أو لوقت....". أيضًا كانت تقول: "... لا يكون لصاحب حقيقة رجوع إلى الأحوال بعد التحشث، بل تكون الأحوال كلها تبعا له..." وقالت أيضًا:"... حقيقة المحبة أن يحرس المحب إلا عن محبوبه، ويصم إلا عن سماع كلامه، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: "حبك الشيء يعمى ويصم....".

٥٤- فاطمة بنت عمران:

هي من الميسورين من أهل دامغان، كانت شديدة الوجه، وكثيرة الاجتهاد. ووصفت بأنها رائعة وقتها، وكانت مستجابة الدعوة، وتولي الفقراء والغرباء رعايتها.

٥٥- أم الحسين بنت أحمد بن حمدان:

هي بنت بيت زهد وتقوى وورع، وهي حفيدة أبي بشر الحلاوي أحد مشايخ الحرم المكي، وكانت تقول لصديقاتها من النسوة: "... من أحب أن تصح له طريقة الفقر فليختر من الفرش التراب، ومن الأطعمة الجوع، ومن السرور الهم، ومن القبول الرد، ومن العز الذل... إن الله تعالى لم يجعل لأنفس المؤمنين ثمنًا إلا الجنة، وجعل قلوبهم محلا لنظره، فلا تبيعوا أنفسكم بالدون من العروض، وطالعوا موضع نظر الله تعالى أن يكون مصونًا عما لا يرضاه....".

٥٦- هجيجة بنت الأوصابية الدمشقية:

فقيهة زاهدة متقشفة عالمة واسعة الاطلاع، تحظى بذكاء واسع، روت الكثير عن أبي الدرداء وسليمان الفارسي وعائشه، وروي عنها من تغير ومهدي من عبد الرحمن وأبو داود والترمذي وابن ماجة.

٥٧- عائشة بنت إبراهيم الصديق:

محدثة ورعة زاهدة توفيت عام ٧٤١ هـ كانت تلقن النساء وأقرأت عدة منهن وختمن عليها وانتفعن بها، واشتهرت بحسن تأدية العبادة، وهو ما يجعلها في هذا الشأن تفوق كثيرًا من الرجال.

٥٨- عصمت بنت معز الدين:

توفيت عام ٥٨١ هـ، اشتهرت بالصلاح والدين والإحسان، إذ شيدت مدرسة وخانقوات للصوفية بدمشق، بمحلة حجر الذهب، وأوقفت عليهم أوقافًا عديدة.

٥٩- مولاة ابي امامية الشامية:

كانت تقوم بتعليم النساء القرآن وأحكام السنة والفرائض، وتعاليم الدين والفقه في مسجد حمص، وروي عنها.

٦٠- عائشة الباعونية:

هي عائشة بنت يوسف بن احمدين ناصر الباعونية الدمشقية الشافعية الصوفية. هي شاعرة وفقيهة ومتصوفة، وواحدة من أعلام الثقة والسيرة النبوية والمعرفة، فهي نموذج وضاح في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فهي واحدة من سيدات القرنين التاسع والعاشر الهجري، وتنتسب عائشة الباعونية إلى عائلة كبيرة اشتهرت بالعلم والأدب، فهي صاحبة نسب مرموق، توفيت في ٩٢٢ هـ في قرية بالون قرب مدينة عجلون الأردنية. وعلى غرار نهج رابعة العدوية سارت الباعونية تجاه الورع والصالحين والمجذوبين، فأحيت التنسك والورع والتصوف[٣].

٦١- فاطمة النسومر:

ولدت فاطمة النسومر بقرية ورجة سنة ١٢٤٦ هـ ونشأت في أسرة متدينة تنتمي إلى الطريقة الرحمانية، ومع بلوغها السادسة عشر من عمرها أثرت حياة التنسك والانقطاع بعد أن رفضت الزواج، ثم انغمست في السياسة ودعت إلى الجهاد المقدس بعد أن زحفت القوات الفرنسية على الجزائر، وقادت المقاومة والدفاع عن منطقة جرجرة [٣٣].

٦٢- العباسة:

امرأة صوفية عبرت عن القوة التي يدفع بها العشق، فجعلها تتصرف بكل الموجودات بطريقة رمزية بل وأسطورية وهي في العشق الإلهي تقول:

". إن العشق إذا وضعت منه ذرة على رجل سالك، فإنها تولد منة امرأة، وإذا سقطت ذرة عشق على امرأة سالكة، فإنها تولد منها رجلاً، والدليل على ذلك أن آدم بذرة عشق أنجبت حواء، كما أن مريم بذرة عشق أنجبت عيسى...." [٣٤].

٦٣- خديجة بنت الحافظ جمال الدين البكري:

هي بنت أبي الحسن البكري، دخلت في خلوة لمدة عقد من السنوات، وكان فوق سطح الجامع الأبيض، وهو ما يترافق مع أصول تعاليم الطريقة الخلوتية التي كانت تستغرق أربعين يومًا.

٦٤- بيرم بنت احمد بن محمد الديروطية:

من ديروط في صعيد مصر، رحلت مع والدها إلى بيت المقدس، بحثًا عن باب للعلم، وتعلمت وجالست العلماء والوعاظ حتى تمكنت منه، فكان لها ملكة الوعظ عند النساء [٣٥].

٦٥- **حيونة العابدة:**

يذكر أنها صامت حتى اسودت، فعاتبها البعض، فقالت ناظرة إلى السماء: "لامني خلقك في خدمتك، فوعزتك وجلالك لآخذ منك حتى لا يبقى لي عصب ولا قصب"، وقالت أيضًا:

ياذا الذي وعد الرضا لحبيبه	أنت الذي ما أن سواك أريد

ويشار أيضًا أن رابعة زارتها يومًا وقضت ليلة معها، وإذ تغفو في نومها نتيجة عدم احتمالها المجاهدة والسهر، وما إن دنى الفجر حتى أيقظتها وقالت لها: قومي لقد جاء عرس المهندين، يا من زين عرائس الليل بنور التهجد [٦٧].

٦٦- **عزيزة الهروية:**

يقال عنها إنها كانت كيسة دينة ورعة. صاحبة لسان وحال، ولدت بنيسابور، وماتت بها ومن أقوالها: الزاهد لزم الملك لحاجته، والعارف لزمه الملك لمجالسته. وكانت تقول أيضًا: "... الزاهد والمتقرب، فى علو نفسه وارتفاعها ينظر إلى الناس، لذلك يتصاغرون فى عينه...".

٦٧- **سريرة الشرقية:**

تعد سريرة الشرقية، من الشريفات عظيمات الحال، وتختلف عن أقرانها فى الوقت الذي عاشت فيه، إذ كان يرى أن زمنها لن يجود بمثلها. وسمعها مريدوها تقول "... إن من دقائق العلوم هو علم الربوبية والعبودية الذي تتلاشى فيه العبودية لكي تبقى الربوبية..." وكانت أيضًا تقول: "... صحة الإقرار أن يكون عن الجعل خاليًا، والمعرفة أن تكون عن التشبيه نقية،

والعمل أن يكون عن الشرك صافيًا... وأن البلاء والنعمة كلها من معدن واحد، إلا أن الصادقين يتبينون فى الثبات عند نزول البلاء...".

٦٨- عنيزة البغدادية:

كانت تخدم أبا محمد الجريري الذي كان من العلماء المشايخ، ومن كبار أصحاب الجنيد. وتعد عنيزة البغدادية من ظرفاء الصوفيات، والتي تتسم بسعة الحال. وذات مرة قالت صاحبتها أوصيني، فقالت: "... كن لله اليوم، كما تحب أن يكون غدا... من أحبه لم يتعب فى خدمته، بل يتلذذ بها..." ويحكى عنها أنها قالت يومًا: "... العارف لا يكون واصفًا ولا مخبرًا.... وأن العلم يورث الخشية، والمعرفة تورث الهيبة، وأن قوالب البشرية معادن العبودية...".

٦٩- امنة المرجية:

تدخل أمنة المرجية فى زمرة متعهدات الفقراء، وكان خصائصها الرفعة والهمة والسر، ومن أشهر أقوالها: ".... الأولياء لا تشبعهم الأقوات، ولكن تشبعهم الكفايات... خدمة الفقراء فيه نور القلب وصلاح السر ".

٧٠- فاطمة الخالقهية:

كانت فاطمة الخالقهية من فتيات وقتها، وكانت متعهدة للفقراء، محترمة لهم، وذات يوم قالت: "... الفتوة هي القيام إلى الخدمة من غير تمييز، وأن سرور العارفين برؤية الفتيات، وغمها بمفارقتهم...".

٧١- عائشة بنت احمد الطويل المرزوية:

تشتهر عائشة المرزوية بأنها كانت من الأفاضل والمجتهدين. لم يكن فى وقتها أحسن حالا منها، ولا ألطف طريقة فى التصوف، وكانت تنفق،

وترى أن الستر أولى للنساء من الكشف؛ لأنهن عورات. وقالت: "... فى قبول إرفاق النسوان مذلة. إذا طلب العبد التعزز فى عبوديته فقد أظهر رعونته...".

٧٢- فرح بنت يشبك:

توفيت سنة ٩٢٧ هـ، وكانت تتصف بأنها تقيم للأرامل مكانًا تقيهم فيه من عسف الزمان وتقدم لهم ما يحتاجونه بديلاً عما يتسكعن بة للسؤال.

٧٣- عائشة بنت عمران التونسية:

كانت عائشة تقوم بغزل الصوف، إذ من خلال ما تتحصل عليه من أموال تقوم بقسمته قسمين، قسم يساعدها في البقاء فيزيقيًا على قيد الحياة، والآخر لمساعدة المحتاجين والتصدق به على الفقراء، وكلما بات لها من منال في أي ليلة تقول: عبادتي اليوم ناقصة.

٧٤- ميمونة بنت الأقرع:

كانت تعمل وتأكل من كدها وعملها، فحيث كانت تقوم بالغزل، فإنها كانت تقول للمشترين منها: "... ربما كانت صائمة فلا تجود صنعتها..."(٢٧). ٥

٧٥- الشيخة زكية:

تأتي الشيخة زكية من بيت صوفي، ويعد الشيخ محمد المهدي (خالها) هو معلمها الذي نهلت منه، واقتدت به. وتعد الشيخة زكية من المعاصرين، وتركت الريف مع بدايات القرن الماضي وجاءت إلى القاهرة بناحية الجمالية وقتذاك، إلى أن توفيت في عام ١٩٩٣، في مسجد أقامته لذاتها في الصحراء الشرقية بجانب معلمها ومعلم خالها أبو الحسن الشاذلي، واشتهرت بالزهد

والكرامة وتنتمي إلى الطريقة الشاذلية، وعلى الرغم من أنها ممن لا تجد لهن إنتاجًا فلسفيًا أو أدبيًا مثل الشهيرات من المتصوفات، إلا أنها كان يفد إليها فحول التصوف، ليس فقط طلبًا للعلم وإنما للخير والطمأنينة، نظرًا لما تبثه لهم من طاقة روحية تملكها"[78].

٧٦- عائشة الإكمارية:

ماتت في عام ١٣٣٤ هـ، وهي تعد من فقيهات المغرب، إذ كانت لها مجلس علم تتصدر فية الرجال وتمارس سطوتها الدينية عليهم.

٧٧- رحمة بنت الإمام محمد سعيد السوسي المرغيني:

من المغربيات اللاتي اشتهرن بالفقه، ولها مؤلفات تجمع فيها بين العلم والفقه.

٧٨- فاطمة بنت محمد الهلالية:

من وعل، وتوفيت في عام ١٢٠٧ هـ، ولها ترجمات فقهية، وتشتهر بالعلم.

٧٩- رحمة بنت يوسف اغبالية:

وهي من الأولياء، ولها من الخوارق التي لا يزال لها أثر مدوٍ.

٨٠- مماس بنت على المنوزية:

من الوليات الصالحات التي لها باع في العلم والفقة والكرامة. وتوفيت في عام ١١٣٠ هـ.

٨١- قصري السملالية:

وهي تعد ربيعة زمانها، وتحظى بشهرة واسعة في الفقه والعلم والكرامة والمناقب.

٨٢- حكا (حواء) بنت يحي الرسموكية:

التي تعد من العابدات الصالحات التي يعتقد في كراماتها جمع من الناس، ولها مشهد يحج إليه النسوة كل عام[٢].

٨٣- فاطمة موهادوز السوسية:

توفيت سنة ١٣٢١ قرب تزنيت، ويقول عنها المختار السوسي: "... هي امرأة عظيمة القدر كبيرة الشأن، فمن أخذ عن الشيخ سعيد المعدري، فحصلت له مقامات كبيرة وخوارق عادات خطيرة..."، ونتيجة لذلك فقد تمكنت الشيخة فاطمة من احتلال مكانة في هذا النهج عجز عنها الرجال، لقد أقبلت فاطمة بكليتها على الخالق، فمكنها من إزالة الحجب وانقشاع الضبابة، ووصلت إلى درجات من الوجدان والمنال.

٨٤- عائشة أم سيدي محمد بن عبد الله:

تعد من النماذج المجذوبيات القانتات القائمات الحازمات المطيعات لله، واشتهرت بالطيبة والطهر والخير والبركة والأنوار، فكانت من أهل الهيام والجذبة والحال القوي والمحبة، والعزلة، وكانت منقطعة عن الدنيا ومتبعة للطريقة المحمدية، وتتسم بالزهد والحزم والجد.

٨٥- تعزي السملالية:

احتلت تعزي مكانة متقدمة في حقل الولاية والكرامة والورع، فهي من العابدات الناسكات من صواحب العلاقة التي كانت تكشف الغيب وتتنبأ بما سيحدث.

٨٦- عزيزة السكسوية:

تعد عزيزة من أولياء الله الذين ذاع صيتهم في جبال سكساوة بجبال الأطلس المتوسط الكبير بالمغرب، برغم صغر سنها، فقد تمتعت بسمعة وهيمنة وكرامة لم يطلها مثلها من الرجال، وهو ما جعلها تحظى بمكانة سابقة بين علية القوم والسلطات والقادة والساسة.(٣٠)

وفي نهاية هذا الفصل يمكننا القول إن مفهوم الحب الروحي يشكل توجهًا لدى النسوة التي عرضنا لهن، واللاتي ابتعدن عن العواطف المادية والغريزية بحثًا عن الاقتران بالمقدس المغيوب. إن بعدهن عن الأنانية وتوشيج ذواتهن بالآخر غير المرئي، جعلهن يبحثن عن عملية التجاوز والتعالي والانفصال عن الذات، لكي يوشجن روابطهن مع المقدس و يخلعن على ذواتهن نوعًا من التمايز والاختلاف.

إن بعد النسوة عن الحب المادي، والصراع ضد الغوايات، قد فرض دافعًا باطنيًا من شأنه أن شكل أداة الحرب ضد الذات البشرية، في مقابل توسيع أو فتح كل النوافذ أمام الوجد لكي يشكل مجمل التصرفات من أجل تحرر ذواتهن من أجسادهن، والنظرة الشبقية لأجسادهن من الآخر. لقد بات الحب أو العشق الإلهي تجربة وجودية، إذ من خلاله تم تنصيب النسوة سلطانات في إطار الروحانية، ذلك الذي مكنهن من الخروج عن إطار السيطرة الزمنية "البطريركية".

مراجع
الفصل الثالث

١. حمزة رستاوي، نظرية الحب والاتحاد في التصوف، الحوار المتمدن (مجلة)، العدد ١٣٠٨، ٢٠٠٥، في: www.ahewar.org

٢. عبد الله موسى، مفهوم الحب والكراهية بين النص الفلسفي والنص الصوفي، هدى الإسلام (مجلة)، القاهرة، ٦ فبراير ٢٠١١.

٣. أمينة بالعلى، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١.

٤. أحمد على زهرة، الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، دار نيوني، ٢٠٠٤، ص ص ١٩٢-١٩٤.

5. http;// www.zuhlool.org

٦. حمزة رستاوي، الحب والاتحاد.....، مرجع سابق.

٧. أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٥، ص ص ١٠٦-١٠٧.

٨. المرجع نفسه، ص ٩٦.

٩. ابن الفارض، سلطان العاشقين، قراءة جديدة في الفكر الصوفي وتجلياته، في: http://www.soltan.mam9.com

١٠. أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية، مرجع سابق، ص٨.

١١.محمد فتحي الجزيري، نظرية الحب الإلهي، الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب، العدد٥٨، ٤ سبتمبر ٢٠٠٩،

في:http://www.Jabha-squs.net

12. http://www.obgab.blogspot.com

١٣. فاروق على حسن، خفايا النفس الإنسانية وملكوت عالم البرزخ، د.ت، القاهرة،٢٠٠٢، ص ص ٢٧-٢٨.

١٤. راجع في ذلك: شحاتة صيام في مصر، نقد العقل المتحايل، ميريت، القاهرة، ١٩٩٦.

١٥. فريد العليبي، ابن عربي: في البدء كان الأنثى، في:

http://www.halwalwasat.com

١٦. الغزالي، معراج السالكين، (مجموعة الفرائد)، القاهرة، ١٩٢٤.

17. http://www.kasnazan.com

١٨. عزة جلال، سيرة المتصوفات في التاريخ الإسلامي: وقفات أولية عبر تأملات منهجيه، المرأة والحضارة (مجلة)، العدد ٢، القاهرة، يونيو ٢٠٠١، ص٨١.

١٩. حول سيرة رابعة العدوية يمكن الرجوع إلى:

- عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص٣٩،٩.
- أنا ماري شميل، الأبعاد، مرجع سابق، ص٩٠،٤٩،٤٧.

٢٠. عبد الرحمن السلمي، النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٣.

٢١. عزة جلال، سيرة المتصوفات، مرجع سابق، ص٨٤.

22. http:// www.maaber.com
23. http:// www.mo staghauem.com

٢٤. وضحى يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتي القرن السابع الهجري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٦، ص٥٢.

٢٥. محمد رضا كحاله، أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، الجزء الرابع، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت، ص ص ٦٦-٧٧، وأيضًا: علي محمد علي محمد دخيل، أعلام النساء من ١-٨، الدار الإسلامية، الطبعة الثالثة، المغرب، ١٩٩٢.

٢٦. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الثالث)، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٥، ص٢٠٠.

٢٧. المرأة وابن عربي، المركز العالمي للوسطية، المرأة وابن عربي، في:

http://www.Adab@ sy.com

٢٨. عبد الرحمن مصطفى، المرأة والتصوف: صوت خافت وسط الضجيج في:

http://www.atex.edu.aberahman blogspot.com

للمزيد انظر أيضًا: عبير عبد الرحمن محمد ياسين، دور المرأة فى التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

٢٩. راجع:

-موشيم أحمد، المرأة والحقل الديني بالبوادي المغربية: شهيرات نساء بادية سوس كنموذج، المنبر الحر، الحركة الإسلامية المغربية، في:

http://www.alharakah.com

٣٠. رحال بوبريك، بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب ٢٠١٠، ص ص ١٢٧-١٣٢، ١٥٢-١٥٣.

الفصل الرابع
الأنوثة في خطاب الدراويش

مقدمة

يصعب على المرء أن يفصل في إطار الروحانية النسوية بين مفاهيم الشعور الصوفي واللاشعور والخيال، حيث يكون لباب هذا التدين هو الشطح ذاته، وأن ماهية الوعي الصوفي تتحدد في الذوق والحال والحلول والاتحاد والفيض الإلهي وغيرها التي تجعل التصوف ثورة الأعماق على السطح، أو قل إنها ثورة ما هو داخلي في الإنسان ضد ما هو قائم في الواقع المعاش.

وباعتبار أن هذه الثورة هي حركة نزوح من الخارج إلى الداخل، ومن ثم حركة ضد الفهم الحرفي والأصولي للنص الديني، فإننا نكون بإزاء إبداع وتأويل جديد يتناسب مع ما يختلج الذات من شعور، ذلك الذي يتوكأ على البصيرة والعشق الذي يتوارى وراء الحجاب، ليكشف عن وثبة باطنية توصل إلى مراتب القدسية.

إنه من خلال المعراج الصوفي تصل الذات النسوية إلى الحضرة المتعالية، التي تعرف بالعشق أو بالوله الإلهي، الذي هو نتاج الشوق والهيام والوجد، والذي عن طريق تنحية أو غياب العقل، يصل المتصوف إلى الحقيقة النهائية، أو الكلية المتعالية. فعن طريق المحبة يخترق الواصل أو الصوفي الأعلى إلى حواجز الوجود والزمان والمكان، وفيها يصل إلى الخلود واللازمن، وهو ما سوف يتأسس بالوعي اللامرئي، الذي يقبع وراء العالم المحسوس، أو ما يسمى بالعالم اللانهائي. وأحرى بنا أن نسجل هنا في هذا الإطار، أنه إذا كان الفناء هو الهدف النهائي لرحلة المتصوفة، وفي بحثهم

عن آلية للتماهي مع الله، فإنه يكون عكس ذلك لدى النساء، إذ يسبحون ضد كل تيمات المجتمع والتصالح مع الكون من أجل التوحد مع الذات.

إنه حسب ذلك، فإن الخبرة الصوفية باتت تجربة مسلكية، تعمل وفق العشق الإلهي من أجل الذهاب من الظاهر إلى الباطن، ذلك الذي يجعلها تتأسس وفق ثلاثة أبعاد رئيسة هي: العلاقة مع الله، والعلاقة مع الوجود ومكوناته، وعلاقته بالكائنات الموجودة في الواقع المعاش "(١)

فالذات الصوفية تجعل الممارسات الخاصة نتاجًا للاستعدادات المكتسبه التي تجعل منها مولدًا للخبرة، والتي من خلال مفهوم "الهابيتوس" الذي صكه بورديو، تقوم بمجموعة الألعاب والمواقف المتعددة التي يفرضها الحس أو الشعور على الممارسات الحرة التي لا تخضع لأي معايير أو اشتراطات اجتماعية. فالاستجابة الآنية وفق الممارسات الحرة للتصوف في عالم اليوم تجعل أفعال المتصوفة لا ترتبط بالمعرفة الدينية والأفعال العقلانية، وإنما تفتش عن دوافع أخرى يفرضها الوعي الممارس، الذي ما هو إلا طبيعة مزدوجة تبحث عن المقدس والدنيوي في آن.

إنه حسب الاستجابة الآنية للتصوف، فإن نشاط الذات الصوفية يسعى إلى تعدي الواقع المعاش ليعبر ويصل إلى الآخر المحجوز. إن توجه النساء صوب الروحانيات، يعكس إلى حد بعيد انتباه المرأة بأعماق روحها لكي تتأمل ذاتها وعملية توحدها، وهو الذي يكشف في الوقت ذاته عن وجود بعد مقدس، تحاول الوصول إليه (٢).

وغني عن التبيان أن محاولة الوصول إلى الروحي أو المقدس من قبل النساء يعمل على ربط الطبيعة الاجتماعية بالإنجازات الفردية، ومن ثم تحديد مكانتهن في العالم. فمن خلال هذه العلاقة تعمل المرأة على إثبات أن

الكل في العالم وفق السيطرة الذكورية يعمل ضد النسوة، وأن التفوق الذكوري أمر لا مناص عنه، لذا نجد أن السعي الروحي للنساء هو تتمة للسعي الاجتماعي، لتأمين الأوضاع الاجتماعية للمرأة، الذي يضمن تحقيق المساواة والعدالة [2]. إن السعي الروحي وفق هذه الحالة يعد خبره باطنية بين النسوة، تلك التي يعز الوقوف على دقائقها إلا من خلالهن. إن غاية الأمر هنا تتحدد بخبرة الحياه الباطنية أكثر ما يفوق ارتباطها بالمظهر الخارجي للإنسان، ذلك الذي يجعلنا نرى أن فهم وإدراك المتصوفة دائمًا ما يأتي مقرونًا بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية. إنه من هذه الناحية، فالنسوة المتصوفات تغدو تجربتهن تجربة باطنية وشعورية عرفانية، تجعلهن يعبرون ثلاث محطات رئيسة هي: التخلي، والتجلي، والتحلي [3].

ولما كان هذا الفصل يسعى إلى تسليط الضوء على موقع المرأة في فكر المتصوفة، فإنه أيضًا يكشف عن طبيعة التروح النسوي، إن فهم حالة العشق الحريمي والتوحد مع الله،لا يمكن أن يتم دون سبر مفهوم الفناء، تلك التي تعد المقولة الرئيسة في الكشف عن طبيعة البنية الثقافية والرمزية، التي تجسد أشكال الممارسة والفعل كظاهرة طقوسية، وهو ما يجعلنا نسعى إلى تفعيل عملية الحفر الأركيولوجي، الذي عن طريقه تنشد تبيان طبيعة المرأة في توحدها مع المقدس، ذلك الذي يجعلها تزاحم الرجل لكي تطرده بعيدًا وتحتل مكانه في سلم الولاية.

أولًا: فك المصطلح:

باعتبار أن أي مفهوم هو مركب دائم، ولا يتحدد بعنصر واحد، ويتشكل من مجموعة من العناصر المختلفة، فهو يتناول مشاكل متعددة. ولما

كان أي مفهوم يتجسد ويقول الحدث، فهو فعل وتفكير في آن. ويبد أن مثل هذا الفهم يرتبط بأفكار "فوكو"، إذ يحاول أن يؤسس مفاهيم جديدة وليس نظرية. فإننا نرى أن مفهوم الخطاب هو الميدان العام لمجموعة المنطوقات التي تعين الممارسة وفق قواعد وجودية محددة للعالم(٥).

إن المدقق في هذا الطرح لمفهوم الخطاب سيجد أنه ما هو إلا مجموعة من المنطوقات التي تضع نصب أعينها طبيعة العالم المعاش (العلاقة بين الحاكم والمحكوم). وحيث إن المنطوقات هي الوحدة الأولية للخطاب، أو هي ذرات الخطاب التي تتفاعل مع بعضها البعض، فإنها تشكل وتهيكل وعي الذات وفهمه، وهو ما يجعلنا نرى أن الخطاب يمكن تحليله في ضوء القول والفاعل، وفي إطار الشروط التي تمنحه قيمة محددة عن الحقيقة. إذن فالخطاب لا يمكن أن يفهم من خلال من يقول ولا من خلال موضوع الحديث، وإنما من القيمة التي تنطوي عليها الحقيقة، وهذا ما يجعل المعرفة العميقة عبر الزمن هي الشرط الأساسي في الخطاب، ومن ثم لا ينفصل عن الظروف المادية التي تكسبه الصدق"(٦).

ولما كان ذلك هو ما يدعوه فوكو "بالجينالوجيا"، فإن الخطاب سوف يجعلنا نضع أيدينا على المعرفة والموضوعات التي يحملها دون الإشارة إلى الذات المشار إليها، التي تكون في هذا الإطار متجاوزة لأحداث التاريخ. أنه حسب ذلك فإننا سوف نجعل من خطاب الماضي مدركًا للحاضر، وليس للواقع الذي أتى منه وحسب، وهو ما يجعل هذا الخطاب خطابًا عامًا وصالحًا لكل زمان ومكان. ولئن كانت الجينولوجيا تجعلنا مخترقين للأحداث والأزمان التاريخية، فإننا نتعامل مع خطاب الحريم الصوفي لكونه وحدة نصية، وهو ما سوف يساعدنا في الوقوف على مستوى الوعي

والأفكار التي تطرحها الذات. أو بمعنى آخر، إننا سوف نركز على الخطاب باعتباره لغة خاصة بين أطراف متعددة تعبر عن مجموعة من القضايا المتصلة، سواء بالوعي الحقيقي أو الزائف، ذلك الذي يجعله يتماهى مع مقولة رؤية العالم التي تعدها من المفاتيح الرئيسة لتأويل جميع القيم والعلاقات الاجتماعية القائمة[٣].

ثانيًا: في دلالة الخطاب

يشار إلى مفهوم الخطاب في الموسوعة العربية بأنه النص أو الحديث أو المقال أو القول. ولكن محمد حافظ دياب في كتابه سيد قطب "الخطاب والأيديولوجيا"، يقول: "بأنه هو أفضل من الحديث أو القول أو هو أشمل من المقال"، أو قل إنه مقولة من مقولات علم المنطق. ويعرج على حرب على المفهوم ذاته على غرار ما أتى به حافظ دياب. لكن في فرنسا ثمة توجه كامل يسمى بتحليل الخطاب الذي يظهر بأشكال مختلفة لخصها شرودو charaudeau في أربع منظومات هي: المنظومة المفهومية، والمنظومة الحجاجية، والمنظومة السردية، المنظومة الخطابية، تلك التي تتمظهر في التحليل السياسى، وفي النظر بين اللغة والكلام عند دي سوسور، إذ يكون الكلام هو دراسة للتعبير الفردي، الذي يتم من خلاله تحليل العلاقة بين الذات المتكلمة وعملية إنتاج الجمل (المنظومية) وهو ما يكشف عن علاقة الخطاب بالمجموعات الاجتماعية[٤].

وإذا كان ذلك كذلك، فإن أي فترة تاريخية تعبر عن نوع من الخطاب والمعرفة العقلانية التي تميزها، وبالتالى تؤلف شفرة خاصة بها وأساسًا مشتركًا بين كل ما يسود، وهذا هو ما يطلق عليه بالنسق الأريكولوجى الذي يتألف من كل قواعد البنية التي تحدد شروط أي خطاب، ومن ثم

يمثل الوحدة التحليلية الأولى لدى فوكو، التي تشير إلى إمكانية الإمساك بالمعرفة، ويدخل في إطارها كل أنساق الحياة الثقافية ومكوناتها. إذن فمفهوم الخطاب عند فوكو يتسم بالقوة نتيجة تمتعه بسلطة ووزن من خلال أسلوبه الاستدلالي والاستطرادي الذي يعتمد على المجاز والتشبيه الذي هو لديه النظرة إلى العالم، أكثر مما يتوكأ على الشواهد والبيانات الواقعية أو قوة أو حجة أو قدرة برهانه. إنه وفق ذلك فإن مفاهيم الخطاب والابستمية والسلطة هي مفاهيم مترابطة ومتداخلة، وتمثل أدوات منهجية لنقد الحداثة أو ما يسمى بالعقلانية الغربية (١).

وعلى ذلك فإن الخطاب هو:

"…. سلطة مادية تملك القوة وتتضمن مخاطر ومحادثات وتحمل صراعات وما تسفر عنه من انتصارات وهزائم من تحرير واستعبادات سلطة لغير الذات والمؤسسة على السواء وتؤسس وجوده المستقل، وهذا الوجود الذي يخيف الذوات والمؤسسات والمجتمعات. لذا يسعى المجتمع إلى فرض أشكال مختلفة من الخطاب… وسلطته للحد من سلطة الخطاب…." (١).

وحيث إن الخطاب يمثل سلطة مادية، وله من القوة والقدرة على تفعيل المخاوف، فإن محوها في الذات والمؤسسة يتطلب اتخاذ ثلاثة قراءات يتناولها فكرنا اليومي، وهي تقابل ثلاث وظائف هي: إعادة النظر في إرادتنا للحقيقة، وإعادة طابع الحدث للخطاب ورفع سيادة الدال (١).

وإضافة إلى ما سبق فإننا ننظر إلى الخطاب بحسبانه ليس أداة في يد السلطة ولا انعكاساتها فقط، بل لكونه يشكل سلطة في ذاته، ذلك الذي لا يجعله يقسم بين خطاب مقبول أو مرفوض، إذ إن المعرفة والسلطة تتمفصل

عن الخطاب، ويتم النظر إليه كمجموعة عناصر تعمل في استراتيجيات مختلفة. إذن فالخطاب سلطة قائمة بذاتها وإن كانت منطوقاته تتفاوت من حيث القوة والقدرة، وهو ما يفرض النظر إليه باعتباره معركة وليس انعكاسًا أو بعيدًا عن السلطة، أو قل إن الخطاب بالنسبة لعلاقات القوى ليس مجالا للوصف، بل هو عملية، ذلك الذي يجعله ينفصل عن مفهوم اللغة"(١٢).

ولما كان فوكو يهتم بمختلف الكيفيات التي يعمل بها الخطاب في حقبة معينة، أو قل إنه يهتم بكيف يعمل الخطاب في مرحلة معينة، فإنه يخاصم المعنى التي تهتم به البنيوية، لكي يؤسس منها منهجًا جديدًا يعتمد على فقة اللغة والخطاب والتأويل والتفسير الذي يظهر ما هو غائب من معنى، وأرجو ألا يفهم من ذلك أن فوكو يهتم بالمعنى، وإنما هو يركز على الشروط التي ينتفي فيها المعنى لكي يظهر شيئًا جديدًا، ذلك الذي دفعه إلى تحليل النصوص وتفكيكها من أجل الوصول إلى المعرفة. وإذا كان فوكو أهمل المعنى، فإنه يهتم بعلاقات القوة. فما يوجد في الخطاب ليس إلا نزوع إلى القوة. وهو ما يتضح من خلال مناقشته للعلاقة بين الدال والمدلول.

وفي هذا السياق ذاته، فإن اللغة باتت خطابًا علميًّا؛ إذ من خلال لغة الغير، أضحى هناك تحالف بين الكلمات والأشياء أو بين النظرة والخطاب. فالنظرة أداة علمية ووسيلة معرفية تتطلب لغة عقلية أو خطابًا علميًا. ويبدو أن ذلك يعد طرحًا جديدًا للعلاقة بين النظرة والقول أو الكلمات والأشياء، فبذا يكون فوكو قد أطاح بما يسمى بالطريقة التأويلية القائمة على الشرح والتعليق التي تقوم على مسلمة مؤداها: أن الكلمة فعل ترجمة، وأن اللغة دائمًا ما تحمل دلالات رمزية، وأن أي دراسة لابد وأن تأتي من خلال دراسة

العلاقة بين الدال والمدلول والجمع بين الطبيعة اللسانية للعلاقة وبين الحالة، وهو ما يتوافق كثيرًا مع النزعة البنيوية، وخاصة في هيئتها اللسانية التي تتوكأ على شكل اللغة دون الاهتمام بمضمونها أو معانيها.

إنه حسب ما تقدم ووفق مسألة التوصيف، فإن اللغة باتت فائقة الأهمية، إذ بمفهومها يمكن أن نقيم علاقة بين مستويات المنظومة والنظرة والوصف، وهو ما يسميه بوظيفة التسمية التي تعمل من خلال المقارنة والثبات على التعميم. ويمكننا في هذا المقام أن نربط ما طرحناه قبل قليل بالاسترشاد بما يدفع به فوكو حول كلام العيون. فهو يرى أن العين تتكلم وبالتالى فهي منها خادم الأشياء، وسيدة الحقيقة، أو بمفهوم آخر أن ما هو مرئي ومشاهد لا يبين إلا من خلال التعرف على اللغة التي لها أولويتها وشمولها.

أننا يمكن أن نفهم مما سبق، أن ثمة علاقة بين الكلمات أو الأقوال التي تصنف الأحداث، وبين الخطاب الذي تخلقه الذوات من خلال الأقوال، التي بالتالي تخلق الانتظام العام بعيدًا عن الفوضى، ذلك الذي يجعل أي خطاب ليس له معنى عام، وإنما هو في حركة دائمة تتسم بالتعددية في التأويل والفهم. ويمكننا أن نشدد على ربط فوكو الخطاب بالأقوال والقوة التي تتجسد بشكل خارجي في البيئة المؤسسية التي تعزز الخطاب، ومن ثم تعمل على تثبيته بطريقة دائمة وهو ما جعله يقترب كثيرًا من نيتشه، إذ يعكس طبيعة العلاقة بين القوة والمعرفة. فإذا كان من المعروف أن المعرفة هي التي تمدنا بالقوة، فإنه يرى أنها ذاتها هي التي من خلالها يتم ممارسة القوة على الآخرين. أو بمعنى آخر أن المعرفة أصبحت أداة للاستفادة وليس أداه للتحرر[٣]". استنادًا إلى ذلك فإنه إذا كان الخطاب يجسد المعرفة،

فإنه في الوقت عينه يجسد القوة، وأن من يمتلك الخطاب يمتلك إقرار الأقوال ومن ثم جريان وسيلان المعاني، ذلك الذي يجعل العالم يتكون من علاقات قوة كثيرة، كل منها تخلق مقاومة، وهو ما يجعل العالم يصارع على القوة "(١)".

ثالثًا: تحليل الخطاب:

يعتبر المنهج الأركيولوجى هو الشيء المميز في إطار تحليلنا الراهن، وهو المخالف لما يأتي به أصحاب العلم الطبيعي أو الوضعي. فإذا كانوا هؤلاء يبحثون عن التتابعات التاريخية، وتأسيس الصياغات المختلفة للنظريات، فإننا نسعى إلى الكشف عن اللاشعور الإيجابى للمعرفة، ذلك الذي يشكل قسطًا ليس بقليل في مكونات الخطاب العلمي "(٢)". وحيث إن لفظ الأركيولوجيا كمنهج يستعمل لوصف وثيقة الأرشيف، فهو يتضمن عنصرين أساسين هما: الوصف كطريقة والأرشيف كموضوع، إذ يقترن التحليل بالتنقيب ووصف الخطاب كممارسات محددة في عنصر الأرشيف. أو بمعنى آخر هي وصف للممارسات الخطابية في شكل انتظامها وظهورها، أو قل إنها جملة الأشياء التي تشاع في ثقافة ما، واعتنى الناس بحفظها وارتفع قدرها عندهم، واستعملوها من جديد، ووقع تكرارها وتحريرها "(٣)".

وإذا ما نظرنا إلى مفهوم الأرشيف فهو لا يعني النصوص فقط ولا الوثائق، ولكن جملة القواعد المحددة في ثقافة معينة التي تسمح لظهور أو ضياع المنطوقات التي هي الوحدات المركزية للأركيولوجيا في صورتها المادية والوضعية، أو بحسبانها أحداثًا خطابية. إذن موضوع الاركيولوجيا ليس اللغة، وإنما الأرشيف، أي الوجود المتراكم للخطابات، كما أنها ليست

جيولوجيا أي تحليل للوظائف، ولا جينالوجيا أي وصف للبدايات والتواريخ، وإنما هي تحليل للخطاب في صيغة أرشيف"[1].

إذن الأرشيف هنا هو موضوع الأركيولوجيا والتحليل الأركيولوجي باعتباره ممارسة خطابية لها قواعدها وشروطها ومبادئها في وصف الخطابات وتشكلها ونموها وشروط ظهورها وتراكمها وتسلسلها وأشكال وجودها وانبثاقها أو تلاشيها وصياغتها، بمعنى أن المجال الأساسي للتحليل الاركيولوجي يكون التاريخ، على أن لا نفهم من التاريخ ما اعتاد على تسميته بهذا الاسم المؤرخون والفلاسفة.

وإذا كنا قد أوضحنا فيما تقدم موضوع الاركيولوجيا ومفهوم التحليل الاركيولوجي، فإن مبادئ التحليل الاركيولوجي تخضع للمعايير التالية:

١- الندرة، وهي ندرة المنطوقات التي تمنع إقامة التأويلات وتبحث عن المعنى الخطابي. فالتأويل هو محاولة لمواجهة الندرة والنقص الذي يقوي المنطوقة.

٢- الخارجية، وتعني أن التحليل الاركيولوجي يبحث عن شكل الانتظام الخارجي بما يحويه من مباغتات.

٣- التراكم، ويقصد به رصد جميع التراكمات المعرفية.

٤- البحث عن الأسباب التاريخية بظهور الخطابات. فالتحليل الاركيولوجي يتناول الانقطاعات والانفصالات ولا يهتم بالبدايات ولا بالنهايات وإنما بأشكال الظهور والاندثار.

وتأسيسًا على ذلك فالاركيولوجيا تعتمد على مفاهيم أربعة هي: مفهوم الحادث، والسلسلة، والأفراد، وشرط الإمكان، وهي مفاهيم تتفارق مع مفاهيم تاريخ الأفكار، كما أنها تتفارق مع الخلق والإبداع والوحدة والأصالة. فإذا كان تحليل الفكر يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء

المعنى المجازي، فإن تحليل الخطاب يتجة إلى التعامل مع المنطوقة كشيء قائم بذاته ولا يحيل إلى مستوى آخر، ونميزه كحدث لا أصول له وتحديد شروط وجوده.

وإذا كنا قد أوضحنا المقصود بالاركيولوجيا كمنهج، فإنه ينبغى في هذا السياق أن نقف على المشار إليه من خطاب المعرفة، ذلك الذي يشير إلى كوكبة من المفاهيم التي نفعلها لتحليل العديد من الممارسات الخطابية، تلك التي تطرح إشكاليين مهمين، هما: ما يتعلق بحدود المفهوم، والعلاقات بين المفاهيم وتشكيلها لخطاب معرفي خاص بها، ذلك الذي يطلق عليه بالخطاب الاركيولوجى للمعرفة"[١٧].

وباعتبار أن الابستمية ليست هي المعرفة العلمية، فهى تكون جملة الخطابات التي ترتبط بمرحلة معينة. أو هي الفضاء الذي يخلق من الذات موقعًا، وهو ما يتمظهر في جعل المعرفة مسألة سياسية أو تاريخية سياسية وليست معرفية، أو قل إنها ذات علاقة بالممارسات الخطابية التي تتجسد في مجموعات تقنية من المؤسسات وأداء السلوك والتربية، تلك التي تتحدد من خلال أطر ثلاث هي التاريخ الطبيعى وتحليل الذوات والنمو العام، وذلك وفق اللغة والاقتصاد السياسي "[١٨].

رابعًا: الحريم وتجسيد جمال الله:

ينبئ التاريخ أن وضع المرأة لم يكن متخلفًا في إطار الواقع الذكوري الذي اتصف بالتردي والجمود، حيث بلغت في إطاره قمة الحياه الاجتماعية والثقافية وحتي الفقهية. لقد شاركت المرأة في أعباء السلطة السياسية وتسيير شئون الدولة، إذ قام الأئمة بخطب أسمائهن في المساجد مثل ضيفة خانون في الشام، وغمازيه خانون في حماة، وشجرة الدر في مصر، فضلاً عن

تسيدهم منابر الدرس وعواميد الفقه، إذ قاموا بالتدريس وتم أخذ العلم والمعرفة عنهن.

وبعيدًا عن هذا الفضاء المعرفي المرتبط بأوضاع المرأة، فإن التقاليد الصوفية تكشف عن أن المرأة منذ الأيام الأولى فصاعدًا، وهي تلعب دورًا مهمًا في التكامل الروحي، وهو ما جعل التمايز واضحًا بين العنصر الأنثوي والذكري خاصة في العملية الروحانية. إنه حسب ذلك فإن المرأة مثلها مثل الرجل وصلت إلى نهايات درجة الولاية، وهو ما يجعل الروحانية حق متاح للجميع.

وإذا كانت الصوفية لا تفرق بين الرجل والمرأة في الوصول إلى المعارج القدسية أو إلى أعلى عتبات الولاية، فإن ذلك يتعاكس مع مواقفهم من النساء، سواء من حيث معاشرتهم لغرباء عنهم أو لزجرهم لأزواجهم وتركهم أو لشيوع الإباحية بينهم. وبالنظر إلى الجانب الأول فإن التاريخ يشهد أن المرأة كان حضورها متقد بشدة، وهو ما تشهد عليه كتابات ابن عربي، الذي تغنى بالجسد الأنثوي وجعله سبب الوجود، إذ يروي أن شيخه في مكة كان له بنت عذراء، اختال في وصفها إذ يقول: "...... بأنها طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المحاضر وتحير المناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس، والبهاء، من العابدات العالمات السايحات الزاهدات، شيخة الحرمين.... ساحرة الطرف، عراقية الظرف، ولولا النفوس الضعيفة.... السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خلقها الذي هو روضه المزن، إنها شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقه مختومة، واسطة عقد منظومة...".

إن المتابع لأفكار ابن عربي وفق ما أشرنا إليه "توًا" يجده يتتبع بدقة لمعالم الأنوثة في المرأة، ويعمل من أجل تكريس خطاب العشق، الذي من خلاله يحفر ويكرس الجسد الأنثوي في عقل وفكر التصوف. إنه حسب ذلك يجعل من المرأة معبدًا خاصًا للعاشق المتصوف. فحضور الجسد هنا يجعل انتباه الصوفي بالجسد الأنثوي بطريقة مجانية، ودون رادع، ذلك الذي جعله يضع العشق الروحي على أصول وجوده وأنطولوجيته.

والواقع أن ذلك لم يأت من فراغ، وإنما هو نتيجة طبيعية للتجربة الخاصة لابن عربي، والانفتاح على الثقافات والديانات الأخرى، التي جعلت نظريته ومفاهيمه وإطاره الفكري تتسم بالتأويل الرمزي الذي يكشف عن بيئة أيديولوجية خاصة، تنفتح على أنساق فكرية كونية أخرى، ولعل عين ذلك هو ما يتصل بتبدل العالم الذي هو عين التحول الإلهي في الصور. فالكون والوجود يتم تحولها بتحول التجليات الإلهية التي هي بحسب استعداد البشر واختلافاتهم. ذلك الذي يجعل المعرفة الصوفية هي معرفة كاملة تتجلى فيها الصور [٥].

لقد فرضت الأنثى ذاتها على فكر "ابن عربي"، إذ تأتي من خلال طابع معرفي خاص، وتعبير عن التجليات الإلهية التي تمثل البعد المنفعل في تلقي الأنوار الإلهية. لقد حظي خطاب الأنوثة عند "ابن عربي" بطغيان بالغ، فبحسبانه طابعًا معرفيًا، فإنه يستقطب التجليات الإلهية، إذ من خلال مفهوم الروح يتم العبور إلى الطاقة الفعالة للفكر التي من خلالها يتم إبراز الأنوثة والاعتراف بوجودها عبر كل فعل أو انفعال، وهو في ذلك يقول:

"......إن كل منفعل رتبته رتبة الأنثى، وما تم إلا منفعل.... والفعل مقسم على الحقيقة بين الفاعل والمنفعل، فمن الفاعل الاقتدار، ومن المنفعل القبول للاقتدار عليه....."[٢٠].

وحيث إن الأنثى هي محل الانفعال، فإنه هنا يؤثر على العملية الخلاقة التي من خلالها يعول الوجود على الأنثى التي هي نافعة ومؤثرة، وهو ما جعله يرى أن الحضور الأنطولوجي للمرأة يرتبط بالجمال والخيال والحب. وعلاوة على ذلك، فإن ابن عربي يرى أن الإنسانية هي حقيقة الإنسان، وهي لكل الناس، أما الذكورة والأنوثة فهما عارضان، إذ لكل منهما صفات. فإذا كان موقع المؤثر والفاعل فهو رجل وإن كان امرأة، وإنه شرعًا أن يؤخذ العلم عن الرجل وإن كان مؤنثًا، وهو ما جعله يرى أن المرأة تتساوى مع الرجل في كل الشروط الإنسانية، إذ تكون قابلة لفعل أي شيء وممارسة النشاطات العقلية والفعلية[٢١].

وهنا ينبغي أن نشير إلى أنه منح بلقيس مرتبة فقهية، خاصة حينما أسلمت لرب سليمان، وهنا تقول سعاد الحكيم:

"..... عندما أسلمت لم تنقد سليمان، بل ظلت متحررة في اعتقادها... اعتقاد متحرر من الوسائط،.... جاعلة منه مصدر علمها ومعرفتها ودينها... بل أكبرت تبعتها... "[٢٢].

ويضيف ابن عربي أن الذات الإنسانية واحدة، فهي تستقبل الصفات وفقًا لطاقاتها الفردية وخبراتها، لذا فإنه لم ينف وصول المرأة إلى الخلافة الكونية، أو أن تكون في صدر الدولة الباطنية، إذ لا يوجد مانع أو عائق يمنعها من الخروج من النظرة الضيقة التي وضعت فيها كزوجة أو مربية،

بل إنه أراد أن تحرر وتكسر كل القيود التي تحد بلوغ المرأة، من الوصـول إلى أعلى المناصب.

إنه عن طريق خبرتها فالمرأة تستطيع أن تكتمل إنسانيتها، إذ يكون كـل رتبة وجودية هو عين استقامتها على صراط الحقيقة، لذا نجده يرى أن المرأة هي الجزء المكمل للوجود، وهو في ذلك يقول:

"…. إن الرجال الذين العرف عينهم هـم الإنـاث وهـم نفـس وهـو أعلي…." [٣].

إن ابن عربي في مسألة الولاية لا يفرق بين الذكر والأنثى، حيث تذوب تلك القسمة لديه، وهو ما يأتي ذكره في الفتوحـات المكيـة إذ يـرى "… أن الولاية أمر مشـترك بيـنهما، وهـذا مـا يخـالف بـالطبع التـأويلات الفقهيـة المحافظة التي تنتقص من دور المرأة،… فصـحت إمامـة المـرأة والأصـل في إمامتها…". وبهدف تبرير ذلك، فقد منح ابن عربي للرجل مكانـة العقـل، وأعطى للمرأة وضع النفس، وفي ذلك فالأمر مباح أن يتبع العقل الـنفس، وهو ما يجعل إمامة المرأة مقبولـة، خاصـة إذا سـئمت المـرأة إمامـة واتبـاع الرجل.

ويشير ابن عربي أيضًا إلى أن المرأة هي أكمل مشهد للحق المشهود؛ لأن الرجل يشهد فيها الحق من حيث هو فاعل منفعل، فالرجل يشـهد الحـق في المرأة، ويعبر عن جمالها المقيد إلى الجمال المطلق، لذا فهي وفـق ذلـك المنفعـل الذي يتكون فيه الولد لكي تنفعل هي الأخرى فينتج توالد الكـون وحفـظ النوع. وفي هذا الصدد يقول ابن عربي أنه انفق من الـزمن وقتـا طـويلا مـع اثنين من الصوفيين النساء الطاعنين في السن، واللاتي كان لهما تأثير عميق في عمل التصوف، والذي كان يقوم بخدمة إحداهن حتى وافتها المنية.

وحيث إن ما سبق يفضح حضور الإناث في فكر وحال ابن عربي، فإن كتاب الفتوحات المكية، يؤكد صدق إشاراتنا السابقة، إذ يعترف فيه بفضلهن عليه في تلقي المعرفة والعلم، وهو في هذا الإطار يذكر شمس أم الفقراء بمرشانة الزيتون، التي كان لها همه شريفة، ميزتها عن غيرها من النساء والرجال.

وجدير بالتوضيح أيضًا أن ابن عربي افتتن بفاطمة بنت المثني التي كانت بمثابة أمه الروحية والتي برغم بلوغها سن التسعين، إلا أن الجمال الإلهي كان يتجلى في ذاتها، وهو ما جعله يستحي النظر إليها من حمرة خديها وكثرة جمالها، وهو ما دعاه أن يراها وكأنها في سن الرابعة عشر من عمرها. وإضافة إلى ذلك، إنه يرى أن بنت المثني على قدر جمالها، كان علمها ومعرفتها تسبق كل ذلك، فهي كانت كتف بكتف مع الرجل في الوعظ والإرشاد والتلقن. وكانت تقول عن نفسها إن الله اعتنى بها وجعلها من أوليائه وأصنعها لنفسه "".

إن اعتراف ابن عربي بأهمية عدم تهميش النساء، يكشف عن أهمية ولوج المرأة في الفعل الديني والسياسي، فإقراره لأهمية ارتقائها في مراتب الولاية، "ما من صنعه للرجال إلا للنساء فيها مشرب..."، يجعل انتقاء التمييز النوعي، حقيقة واقعة، ومن ثم يكون التماثل هو أساس حضور النساء في موقع الولاية والإمامة والأوتاد والأقطاب وكل مراتب التدرج ومقامات الصوفية "".

ولما كان ابن عربي قد آمن وأقر بأهمية النساء في فضاء المعرفة والعلم الصوفي، فإنه أراد أن يمكنهم من أوضاع متميزة، إنه ينادي بوضع النساء بين الإبدال الأربعين، أو السبعة الكبار في ترتيب الصوفية، وهو ما يجعلهن

يحتلين مقام الولاية (٢٦). ويقول ابن عربي في الإطار ذاته: "…. خدمت أنا بنفسي امرأة من المحبات العارفات بأشبيليه، يقال لها فاطمة بنت المثني القرطبي، خدمتها ستين وهي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمس وتسعين سنة، وكانت تقول لي أنا أمك الإلهية، ونور أمك الترابية…."(٢٧).

ومع أن ابن عربي قد خدم هذه السيدة، ولم يخدم رجلاً من العارفين، فإن ذلك للولاية الروحية لها عليه الذي كان يعجز عن القول مع وجودها، إذ كانت عندما تسأله: يا ولدي ما تقول فيها أقول، يجيب يا أمي القول قولك.. إن معرفة ابن عربي بقدر هذه المرأة جعله يعدد ما نهل منها بجانب تنشئته الروحية، فهي معلمته أيضًا في علم الحروف وأسرار القرآن والتنزيل. وحيث إن ابن عربي يشهد بالحق في المرأة بطريقة تامة، باعتبار أن الجسد الأنثوي جزءًا لا يتجزأ من الجماليات والمظاهر الإلهية المبدعة، فإنه أيضًا يشهد أن شهود الحق في النساء هو أعظم وأتم الشهودات، وأعظم هذه الأشياء هو النكاح، إذ يكون الجنس من مبادئ السيطرة الجنسية من قبل الرجل، بل إنه هو نوع من سمو بالجسد الأنثوي إلى مرتبة متناهية في الوجود، وفي ذلك يقول ابن عربي: "….. من عرف قدر النساء، وسرهن، لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن، فإنه ميراث نبوي وحب إلهي….. "(٢٨).

إنه في إطار اقتران الحب الأنثوي بحب الله والرسول، فإن التصوف يربط بين الإلهي والإنساني، وأن حب الصوفي للمرأة، ما هو إلا تجربة خاصة للفناء في حضرة الله، إذ تكون المرأة هي آلية الوصول له، ومن ثم فهو شرط لتذوق الإلهي وتجاوز الطبيعة الأرضية للوصول إلى المقدس(٢٩).

بيد أن ذلك هو حال وقدر المرأة لدى المتصوفة فإنها أيضًا هي رمز على الله المتجلي في شكل ملموس ومحسوس، وانعكاس المحب على محبوبه في شكله الفيزيائي، إذ من خلالها يتم تنشيط الخيال المبدع. فالحب الإلهي من خلال الأنثي هو تجسيد لتجلي اللاهوتي في الناسوتي، لتتجلى الأسماء الإلهية الجمالية في الأنثى التي هي النموذج الأعلى للجمال الأرضي. وتتويجًا لذلك، فإن النظر للمرأة لدى المتصوفة لا يأتي وفق انفعال سبقها، وإنما هي نظرة تجسد العشق الصوفي والتعبدي للفناء في الذات الإلهية، ومن ثم للتعفف الجنسي، ومعارضة الجنس كموضوع للمتعة"[٣].

أنه حسب ذلك، يقول سليمان القرشي، إن ابن عربي هنا يقر ويعترف بالارتباط المشيمي بالأنثي، إذ تكون المرأة صورة للنفس، ومن ثم يكون الرجل هو صورة الروح. فكما أن النفس جزء من الروح، فإن التعين النفسي يمثل أحد التقنيات الداخلة تحت التعيين الروحي الذي هو آدم الحقيقي.... فالمرأة في الحقيقة جزء من الرجل، وكل جزء دليل على أصله، وبالتالي تكون المرأة دليل على الرجل....".

ويضيف القرشي أيضًا: ".... إن الشوق والحنين والتعلق والافتتان هي الروابط الرئيسة التي تشد الصوفي إلى المرأة التي ترك غيابها عن ناظره مجالا للحلم والخيال الخلاق، وهو الخيال الذي شكل المرأة من الحجارة المكونة في تجارب الغزل.... ".

إن المدقق في كل ما تقدم، يستطيع أن يستدل على طبيعة الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية، إذ يعبر عن حضور المرأة ليعبر من خلالها إلى عوالم أخرى عبر مفهوم الحب الذي يجعل الأنثى هي المعمرة والمؤسسة للكون، وهو ما دعى ابن عربي يقول: "..... وعمر الله الموضع من آدم

الذي خرجت منه حواء بالشهوة إليها، إذ لا يبقى في الوجود خلاء، فلما عمره بالهواء حن إليها حنينه إلى نفسه..... فالحنين هو الميثاق الذي يربط الرجل بالمرأة..." "[٣٢].

إن المتأمل في فكر ابن عربي يجده يرتكز على تجاوز الذكر لوضعية الأنثى، ويكون حب المرأة مرحلة مهمة من مراحل الوصول إلى العشق الإلهي. فالحب الإنساني لديه هو الخبرة الأولى التي يبني عليه الحب الإلهي، وأن حب النساء هو صفة أساسية من صفات الكمال الإنساني، وأن الأنوثة تتفوق على الذكورة من خلال عملية الخلق الأولي، حينما يتم خلق حواء من آدم. إذن فالجسد الأنثوي هو قبس من الجمال الإلهي، فشهود الحق في المرأة هو أتم وأكمل[٣٣].

ويبد أن ابن عربي قد جعل من حب الصوفي للأنثى، بمثابة الفناء في حضرة القدسي، ومن ثم فحب المرأة هي آلية الوصول إلى الحب الإلهي، وأن الحب الإنساني هو شرط لتذوق الحب الإلهي، وأن الوعي بالأنثى، ما هو إلا عملية الوعي بالخلق الأولي، وأن الله وضع حقيقة التجلي الإلهي في الرجل والمرأة، فإن ابي العرافين وهو "محمد على الشلجفاني"، قد أباح فروج النساء من ذوي الأرحام، وكذا من يكون على نهجهم، الأمر الذي أباح له نكاح نساء أبنائه حتى يلج نوره فيهن. ومع أن ما سبق يمثل صورة من صور الولع بالنسوة، فإن ابن الفارض يعبر بصورة أخرى عن ذلك، إذ يقول في قصيدته المعروفه بالتنائية:

إن لبنى وبثينة وعزة وليلى (عاشقات عصره) ما هن إلا الذات الإلهية، التي تغيبت وجاءت في صورة الغواني العاشقات، وأن قيسًا وخيلاً وكثيرًا وعامرًا، عشاق أولئك النسوة هم الذات الإلهية بعينها، التي جاءت في

صورة هؤلاء العشاق، إذ يكون الإله لديهم ما هو إلا رجل عاشق، أو يـأتي بالأحرى في صورة امرأة عاشقة، وأن عشق أي مـنهما للآخـر، فإنـه يكـون عشق الذات للذات، ومن ثم يكون هو العاشق والمعشوق والعشـق أيضًـا. وهذا هو ما طرحه ترجمة لما تقدم:

وتظهـر للعشـاق في كـل مظهـر — مـن اللـبس في أشـكال بديعـة
ففـي مـرة لـبني وأخـرى بثينـة — وأوانـه تـدعى بعـزة عـزت
ولسـن سـواها، لا ولا كـن غيره — وما أن لها في حسنها من شريكة (٣٣).

ويسير جلال الرومي على الدرب ذاته، فيرى أن المـرأة هـي قـبس مـن النور الإلهي، وهي كائن لا يرتبط بالرغبة الجنسية، وإنما هي مظهـر أسـمى للحب الإلهي، وهو في هذا الأمر يتشابه مع ما تقـول بـه ابـن الفـارض، إذ يقول:

ووصفت كمال فيك أحسن صوره — وأقومها في الخلق من استمدت "٣".

وباعتبار أن ابن الفـارض مـن أهـم شـعراء الصـوفية، وأنـه صـاحب مذهب في المجاز والاستعارات الصوفية، فإنه يشـير إلى غنوصـية واضـحة تتماشى مع المواجيد والانجـذابات وتـدخل في دوائـر اللامعقـول والفنـاء والتجلي. وإذا كان الرمز لدى ابن الفارض هو أهم ما في سمات سفره، فإنـه في إطار الفضاء الروحي يؤول الحب الإلهي وفق مفهـوم الخمـر، التـي مـن خلالها يتحلل الفرد من قيود الزمان والمكـان ويعـبر عـن عشـقه وفنائـه في المحبوب حتى يتلذذه بـالقرب والتوحـد معـه. إن تلـذذ السـكارى بنشـوة التلاقي الروحي في إطار الحضرة تجعل الاتحاد مـع المحبـوب بلغـة صـوفية خاصة لوسم الجمال الإلهي، وهو ما نشهده في الأبيات التالية:

شربنا على ذكر الحبيب مدامه سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس هي شمس يديرها هلال وكم يبدو إذا تمزج نجم
ولولا سناها ما تصورها الوهم ولولا شذاها ما اهتديت لحانها
ولم يبق فيها الدهر غير حشاشه كأن خفاها في صدور النهى كتم(٣٥).

خامسًا: المرأة بين الإباحة والتحريم:

وإذا ما انتقلنا إلى الشق الآخر المرتبط بموقف المتصوفة من النساء، فإننا ننقل عن الشعراني عن رياح بن عمرو القيسي من الصوفية الأوائل الذي يقول: "لا يبلغ الرجل إلى منازل الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملة، وأولاده كأنهم أيتام، ويأوي إلى منازل الكلاب.

وفي السياق نفسه يكتب صوفي قديم آخر، وهو أبو الحسن الهويجري المتوفي عام ٤٦٥ هـ قصة غريبة في العزلة والتجرد نقلاً عن إبراهيم الخواص، إذ يذكر:

"..... وصلت إلى قرية بقصد زيارة عظيم كان هنالك، ولما ذهبت إلى داره رأيت بيتًا نظيفًا مثل معبد الأولياء، وقد جعل زاويتين من البيت محرابين، وجلس في أحدهما شيخ، وفي الآخر عجوز نظيفة وضيئة، وقد ضعف كلاهما من كثرة العبادة، فأظهر السرور بقدومي، وبقيت هنالك ثلاثة أيام ولما أردت العودة سألت الشيخ من تكون تلك الضعيفة، قال هي من ناحية ابنة عمي، ومن ناحيه أخرى هي زوجي، فقلت رأيتكما خلال هذه الأيام الثلاثه كالغريبين تمامًا في الصحبة، قال: نعم منذ خمسة وستين عامًا ونحن كذلك فسألت عن سبب ذلك، فقال إذا علم أننا كنا عاشقين لأحدنا الآخر في الصغر، ولم يكن أبوها يعطيها لي لأن محبتنا صارت معروفة، فتحملت ذلك حتي توفي أبوها، وكان والدي عمها، فزوجها لي.

فلما كانت الليلة الأولة من تلاقينا كالتالي: أنت تعلم أية نعمه أنعمها الله علينا إذ أوصل كلامنا إلى الآخر، وافرغ قلبينا من القيود والآفات السيئة، فقلت نعم، قالت: فلنمنع أنفسنا الليلة عن هوى النفس وندس على مرادنا، ونعبد الله شكرًا على هذه النعمة، فقلت أهذا صواب، وقالت هذا نفسه الليلة الثانية، وقلت أنا الليلة الثالثة، لقد رأينا الشكر ليلتين من أجلك فلنقضي ليلتين أيضًا في العبادة من أجلي، وقد تمت الآن خمسة وستون عامًا لم يمس أحدنا الآخر، ونحن نقضي العمر في شكر النعمة......".

ويقول أيضًا: ".... إن أول فتنة على آدم في الجنة كان أصلها امرأة، وأول فتنة ظهرت في الدنيا، فتنة هابيل وقابيل، كانت أيضًا بسبب امرأة، وحين أراد الله أن يعذب اثنين من الملائكة جعل سبب ذلك امرأة، وهن جميعًا سبب جميع الفتن الدينية والدنيوية لقوله عليه الصلاة والسلام "ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء"(٣٦).

واستكمالاً لما تقدم فإن علي بن عثمان الجلاب يقول:

"..... من بعد أن حفظني الحق تعالي من آفة الزواج أحد عشر عامًا قدر أن وضعت في الفتنة وصار ظاهري وباطني أسير الصفة التي كانوا عليها معي، دون أن تكون هنالك رؤية، وقد استغرقت في ذلك عامًا، بحيث كان يفسد على ديني إلى أن بعث الحق تعالى بكمال فضله وتمام لطفه عصمته لاستقبال قلبي المسكين، ومنَّ عليَّ بالخلاص برحمته...".

وهنا نجد حسب ما تقدم أن الزواج حينما يأتي على مثل هذه الرجال، فإن الأمر يختلف بهم، فتذهب عنهم عصمة الشهوة، وتخمد نار الاجتهاد، وتزول الضعفة عنهم، وتنتشر المحبة في أجزاء أجسادهم، وتعزل الحواس

عن أوصافهم، وينجذبون إليهم وإلى الهزل، وهو ما يدفعهم إلى هجر الزوجة أو مخاصمة الزواج، والتعامل بخشونة مع الشهوة.

ويذكر أيضًا أن الحمد بن حماد السرخسي، أنه قال: "أبك حاجة إلى التزويج، قال لا، قالوا: لم؟ قال: إنني في حال إما أن أكون غائبًا عن نفسي- وما أن أكون حاضرًا بنفسي، وحين أكون غائبًا لا أفكر في الكونية، وحين أكون حاضرًا فإنني أجعل نفسي بحيث إذا وجدت رغيفًا تعتبر أنها وجدت ألفًا من الحور، فانشغال القلب بكل ما تريده يكون عظيمًا....". ويذكر السراج الطوسي أيضًا قصة صوفي تزوج من امرأه فبقيت عنده ثلاثين سنة وهي بكر، ويذكر العطار بن عبد الله بن خفيف الصوفي المشهور أنه تزوج أربعمائة امرأة ولكنه لم يجامع واحدة منهن، ونقل عن الشعراني أيضًا عن أحد المتقدمين من الصوفية مطرف بن عبد الله الشعبي المتوفي سنة ٢٠٧ هـ أنه قال: ".... من ترك النساء والطعام فلابد له من ظهور كرامة. ونقل أيضًا في كتابه "تنبيه المغتربين" أنه قال من تزوج فقد أدخل الدنيا في بيته فاحذروا من التزويج ". يقول السهرودي: "..... التزويج هو انحطاط من العزيمة إلى الرخص وجوع من الترمح إلى النقص وتقيدًا بالأولاد والأزواج ودوران حول مطاف الاعوجاج، والتفافي إلى الدنيا بعد الزهادة، وانعطافي على الهوى عفيفي الطبيعة والعادة.....". ويقول أحد الفقراء من الدراويش لما قيل له تزوج قال:"... أنا إلى أن أطلق نفسي- أحوج مني إلى التزوج...".

ا-واعتبار أن الصوفي يزهد الدنيا ويقصي عن ذاته متاعها، ويروم إلى ما يبعده عن ملذات الجسد طعامًا وجنسًا، فإنه حسب ذلك يبتعد عن الزواج الذي هو لديه مرادف للدنيا التي يحرص كل الحرص على التخلص منها.

فالمرأة بحسبانها تدعو إلى الرفاهية والدعة، وتحول عن الذكر والقرب إلى الله وقيام الليل وصوم النهار، فإن المتصوفة يأخذون منها موقفًا ندًا، وهو ما قال عنه السهروردي "... من تعود أفخاذ النساء لا يفلح..."، وهو ما يذكره أيضًا: "... أنا لي أن أطلق نفسي- أحوج مني إلى التزوج...". ويضيف أيضًا في هذا الصدد "... ما رأيت أحدًا من أصحابنا تزوج فثبت على مرتبته..." و"... لا يبلغ الرجال منازل الصديقين حتى يترك زوجته كأنها أرملو وأولاده كأنهم أيتام ويأوي إلى منازل الكلاب...".

ب-إنه حسب ذلك، فإن المتصوفة يحاولون إقصاء الزواج من وجهتهم، وهو ما يجعل ذلكفضيلة لديهم، وهذاما نقرأه أيضًا من خلال ما يدفع به مالك بن دينار في هذا الشأن إذ يقول: أنه طلق الدنيا ثلاث طلقات،هذه المرأة من جملة الثلاث، وحيث إن ذلك ينسحب على موقف المتصوفة كلهم من المرأة وجسدها والتمتع بها، فإنهم في هذا الأمر يستعيضون عنها بالحوريات التي وعدهم الله في الجنة. "من كتاب بركة النساء ص ص ٧٣-٧٧"

وينقل صوفي آخر هو "محمد بن ابراهيم النفري الرنوي" المتوفي ٧٩٢هـ عن "سهل بن عبد الله القشيري" أنه قال: "..... إياكم والاستمتاع بالنساء، والميل إليهن، فإن النساء مبتعدات عن الحكمه قريبات من الشيطان، وهي مصايده وحظه من بني آدم، فمن عطف إليهن بكليته فقد عطف على حظ الشيطان، ومن حاد عنهن يئس منه، وما مال الشيطان إلى أحد كميله إلى من أشرق بالنساء، وأن الشر معهن حيث كن، فإذا رأيتم في وقتكم من قدركن إليهن فايأسوا منه.... "

وعن صوفي آخر هو "حذيفه المرعشي" المتوفي ٢٠٧ هـ أنه قال: "كان ينبغي للرجل لو خير بين أن يضرب عنقه، وبين أن يتزوج امرأة في الفتنة لاختار ضرب العنق على تزويج امرأة في الفتنة. ونقل عن ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر على المصري المتوفي ٨٠٤ هـ في كتاب عن أحد كبار الصوفية: ".... ما تزوج أحد من أصحابنا إلا تغير... ".

فالمرأة وفقًا لتصورات المتصوفة فهي ضد الزهد، أو قل أنها من ملذات الدنيا والحياة الشهوانية الحسية، لذا تم من قبلهم ذم الزواج، بهدف التفرغ للعبادة وهجر اللذة والمتعة وزينة الدنيا. والصوفي وفق ذلك، فإنه يرى أن المرأة هي منبع الفتنة، وأن زينتها وجمالها، تجعل الصوفي في حالة إغراء ومراودة للنفس،وأن الرجل الباحث عن الشهوة في المرأة يسعى وفق هذا الفعل إلى تدنيس جسده وطهارته.

لقد كان الزواج مانعًا من موانع الزهد والعبادة والصلوات وهو ما جعل رابعة العدوية تعزف عنه، وتمتنع عن طلب الحسن البصري في الزواج منها حينما سألها: "... أترغبين في أن نتزوج ونعقد العقد، فقالت يعقد عقد النكاح على موجود... أنني فنيت عن نفسي، وبقيت به... وأنا كلي ملكه وتحت أمره...". فالقبول بالزواج لدى هؤلاء هو قبول بالدنيا وترك حياة الذكر والزهد، ذلك الذي جعل الرجل والزواج هما قرينان للدنيا ونعيمها.

وفي ذكر حالة أخرى من حالات العابدات اللاتي أقبلن على العبادة وتركن الزواج والرجال، فإننا نشير إلى حالة مليكة بنت المنكدر التي طلبت بالزواج من أحد زائريها من الرجال، فقالت لهما: "... أيشغلكما محادثة النساء عن ذكر الله...".

ويبد أن شهوة الرجال للأنثى حاضرة في الفكر الصوفي، كما أن تصور المرأة الصوفية لعلاقتها بالرجل حاضرة أيضًا في كنفها لجعل جسدها مرتعًا لإشباع رغبات الرجل. فالمرأة الصوفية وفق هذا الإدراك ترفض أن تجعل جسدها مصدرًا للذة الدنيا، بل أن هذا الفهم والفعل يجعلها تثير حفيظتها وتقززها. وهنا لابد وأن نستشهد بما سلكته وطرحته رابعة العدوية في هذا الإطار حينما جاء إليها أحد الرجال يخطبها، فقالت له:

"... يا شهواني إطلب شهوانية مثلك، أي شيء رأيت في من آلة الشهوة؟...".

فموقف النساء الصوفيات من الزواج أم واضح. فإذا كان منهن من رفضن الزواج، فمن تزوجن منهن يرفضن المعاشرة الجنسية والقيام بوظائفها المنزلية، إذ أن هذين الأمرين يحولان من تفرغها للعبادة والتنسك وصفاء روحها وسكينتها الداخلية. وهنا لابد وأن تذكر حالة العابدة رابعة العدوية بنت اسماعيل التي كان حينما يأتي إليها زوجها، فكانت تقول له: "... أسألك بالله لا تفطرني اليوم، وإذا أرادها ليلاً قالت، أسألك بالله لما وهبتني الله الليلة...". وحتى حينما كان يلح عليها في ذلك، فإنها طلبت منه أن يتزوج غيرها وكانت تطعمه اللحم وتقول له، اذهب بقوتك إلى أهلك.

فالتعفف عن الجماع هو السائد لدى هؤلاء، إذ كانت رابعة ترى في زوجها أخًا، وليس قرينًا وكانت في ذلك تقول لزوجها: "... أحبك حب الإخوان ولا أحبك حب الأزواج...".

ويذكر بعض المتصوفين الكبار، أن كثيرًا من المتصوفات نتيجة لعزوفهم عن الزواج، والبعد عن الملذات الشهوانية، وجدن أبكارًا. فدخول المرأة إلى عالم الولاية كان من علامات الطهارة وعدم تدنيس

الرجل لها، وذلك ما يؤكده وجود كثير من النسوة اللاتي أدركن أن الـزواج والشهوة أمر مذموم، وهنا يحضرنا الإشارة إلى العابدة صـالحة التـي يوجـد قبرها قرب أغمات أوريكة (ناحية مراكش).

لقد ساهم التصوف في خروج المرأة عن المألوف في علاقتهـا بـالزواج، لقـد اختـارت العزوبيـة، وصـدت ذاتهـا عـن أسـلوب النسـاء العازبـات والوظائف التي تضطلع بها، وهو ما جعلها لا تنشغل بالدنيا وتهتم بالـذكر والعبادة والزهد. (بركة النساء: ص ص ٧٩-٨٦).

إن المطلع على ما سبق يجد أنه ثمة تصورًا في العلاقـة بالنسـاء وتقـرب أصولها من الرهبنة المسيحية والبرهمة الهندوكيـة وتنسـك اليهوديـة، وزهـد البوذية والفكر المجوسي الأول، والغنوصية اليونانية والأفلاطونية الحديثة. وباعتبار أن ما سبق يمثل أهم القيم والضوابط الداخلية لـبعض الصـوفية، فإننا يمكن أن نشير أيضًا إلى "إبراهيم بن أدهم" الذي كان من أبناء الملـوك وملكًا لبلخ الذي ترك الملك والزوجة والأولاد وكل مـا يملـك مـن أجـل النداء الغيبي، أو بالأحرى للقاء الخضر الـذي لقنـه ذلـك. وألبسـه الخرقـة وزي الدراويش، وهو ما يتشابه مع بوذا الـذي تـرك ملكًـا وزوجتـه وابنـه وكل متاع الدنيا وزخارفها. إن حذو القذة بالقذة، خلافًا لتعـاليم الإسـلام هو ما تحدث عنه "فريد العطار" في كتابه "تذكرة الأولياء" إذ يقول:

".... إن إبراهيم بن أدهم كان ملكًا لبلخ، وتحت إمرتـه عـالم، وكـانوا يحملون أربعين سيفًا من الذهب وأربعين عمود من الذهب من أمامه ومـن خلفه، وكان نائمًا ذات ليلة على السريـر، فتحـرك سـقف البيـت لـيلا كـأنما يمشي أحد على السفوح فنادى من هذا، فقال صديق فقـدت بصرًـا أبحـث عنه على هذا السقف، فقال أيها الجاهل ابتحث عـن البصرـ فـوق السـطح،

فقال له، وأنت إيها الغافل تطلب الوصول إلى الله في ثياب حريرية وأنت نائم على سرير من ذهب، فوقعت الهيبة في نفسه من هذا الكلام واندلعت في قلبه نار، فلم يستطع النوم حتى الصباح وعندما أشرق الصبح ذهب إلى الأيوان وجلس على السرير متحيرًا مفكرًا حزينًا، ووقف أركان الدولة كل في مكانه واصطف الغلمان وأذنوا إذنًا عامًا، فدخل رجل مهيب من الباب بحيث لم يكن لأي أحد من الخدم أو الحشم الجرأة على أن يقول له من أنت، ولم ينسبوا بنت شفة، وتقدم الرجل حتى واجه سرير إبراهيم فقال له ماذا تريد؟ قال انزل في هذا الرباط، قال: ليس هذا برباط وإنما هو قصري، فقال لمَن كان هذا القصر قبل هذا، قال كان لأبي، قال وقبل ذلك؟ قال: لجدي، قال: وقبل ذلك، قال: لفلان، قال: أو ليس الرباط هو ما يحل به أحد أو يغادره الآخر.... قال هذا واختفى وكان هو الخضر عليه السلام، فازدادت حركة روح إبراهيم ولوعته وازداد ألمه... إلى مائة ضعف... فقال اسرجوا له جوادًا وتوجه للصيد... فسمع صوتًا في الطريق يقول له انتبه فانتبه ولم يضع إليه، وذهب وجاء النداء مرة أخرى... إلى أن ظهرت له غزالة فشغل نفسه بها، فأخذت تخاطبه قائلة إنهم بعثوني لصيدك ولن تقدر... ثم سمع بعد ذلك صوتًا يقول: يا إبراهيم القى ما في جيبك حتى تكشف ما هو الغيب، فمد يده في جيبه فرمى ما فيها... ثم جعل إبليس منه إلى أن رأى قوة من الغيب..".

وفي حلية الأولياء للأصبهاني ورسالة القشيري، ثمة قول عن الموقف ذاته يذكر أن أن خروج إبراهيم بن ادهم وترك الأهل والزوج تشبه شبهًا كبيرًا ما حدث لبوذا الذي كانت قبيلة ساكياس التي تقطن شمال "بنارس" الذي تشبه بحال الزهاد بعد أن مضى به العمر، وحاول أن يتخلص من

مظاهر الدنيا، فخرج مع "جانا" صاحبه الوفي للصيد وهام في البراري، وفي هذه الفتره ظهر في السماء مارًا أي الوسواس الكبير (إبليس) أو النفس الأمارة بالسوء، ووعده بالملك والعز في الدنيا. ولكنه لم يرض بذلك، إذ سار على شاطئ النهر ومنح جانا ملابسه وجواهره، ثم مكثا سبع ليالي في غابة ملتحقًا بخدمة "برهمي" يدعى "الأرا"، ثم اصطحب آخر يدعى "أودراكا"، إذ تعلم منهما الحكمه والعلوم. إنه منذ ذلك الحين وقد ترك بوذا ملذات الدنيا وثروتها حتى يحظى بالطمأنينة، وهو ما ناله نتيجة سلوكه الرياضة والتوبة، وذلك الذي ساهم في نيله الإشراق.

وينقل ابن الجوزي عن أبي حامد الغزالي أنه قال: "... ينبغي أن لا يشغل المريد نفسه بالتزويج، فإنه يشغله عن السلوك بأنس بالزوجة، ومن أنس بغير الله شغل عن الله تعالي..."

ونقل عن السهروردي أنه قال "... من تعود أفخاذ النساء لا يفلح...".

ويقول أبي سليمان الديراني المتوفي ٢١٥هـ: "من تزوج فقد ركن إلى الدنيا" وأيضًا عنه يقول: "ما رأيت أحد من أصحابنا تزوج فثبت على مرتبته".

ويقول العشير ابن الحارث: "الأفضل للمريد في مثل زماننا هذا هو ترك التزوج".

إن كل ذلك لهو أدلة واضحة على أن الصوفية قد دأبوا على مدح العذوبة وذم التزويج، وهو ما يجعلنا نرى أن ذلك كان نتيجة لتداخل أفكار الرهبان من النصارى ونساك المسيحية، الذين الزموا ذواتهم التبتل. أما هجر الأولاد والأهل والزوجة والخروج إلى المغارات والجبال والحفرات

والسراديب والجلوس في البراري، والمكوث مع الحيات والثعابين، فإنها تأتي من الديانات الهندية. والمعروف أن التسول والاستجدار والوقوف على أبواب الناس وحمل المخلاة، فهي من لوازم الديانه البوذية، التي أوصى بها بوذا ودارسيه. وهي التي ترتبط أيضًا بالجلوس في الخانقاوات وملازمة الربط والتكايا والزوايا.

وإذا ما وصلنا إلى الجانب الثالث والمتصل بالدعوة إلى الفسوق والفجور والإباحية: فيروى بإسناد عن أبي القاسم بن علي بن المحسن التنوخي عن أبيه قال: "..... أخبرني جماعة من أهل العلم أن في شيراز رجلاً يعرف بابن خفيف البغدادي شيخ الصوفية هناك، يجتمعون إليه ويتكلم عن الخضرات والوساوس، ويحضر حلقته ألوف من الناس، قال: فمات رجل منهم من أصحابه وخلف زوجة صوفية فاجتمع النساء الصوفيات وهن خلق كثير ولم يختلط بأمهن غيرهن، فلما فرغوا من وقته دخل ابن خفيف وخواص أصحابه وهم عدد كبير من الدار، وأخذ يعزي المرأة بكلام الصوفية إلى أن قال: قد تعزيت، فقال لما أهاهنا غير، فقالت لا غير، فقال: فما معنى إلزام النفس آفات الهموم وتعذيبها بعذاب الهموم، ولأي معنى ترك الامتزاج لتلقي الأنوار وتصفو الأرواح ويقع الاختلاف وتنزل البركات، فقال: فقلن النساء إن شئت، قال: فاختلط الرجال بالنساء طول ليلتهم فلما كان سحر خرجوا، قال المحسن قوله (هاهنا غير؟) أي هنا غير موافق المذهب فقال: لاغير أي لايوجد مخالف، وقوله نترك الامتزاج كناية عن الممازجة في الوطء، وقال لتلتقي عندهم أن في كل جسم نورًا إلهيًا، ويقال إن هذا شاع حتي بلغ عضد الدولة فتبصر على جماعة من منهن وجزيهم باسباط....".

ويقول "ابن عقيل" في وصفه لأحوال التصوف في وقته، إنهم بجانب استباحتهم للتبطل، فإنهن استمالوا للرقص وأيضًا أوقعوا في نفوس النسوة والمردان بتصنع الصور واللباس، فما دخلوا في بيتٍ فيه نسوة إلا خرجوا عن فساد قلوبهن على أزواجهن، وأنهن يصطحبون المروان في السماعات، ويخالطون النسوة الأجانب وينصبون لذلك حجة إلباسهن الخرقة، ويستحلون اقتسام ثياب من طرب فسقط ثوبه، ويسمون الطرب وجدًا، والدعوة وقفًا، واقتسام ثياب الناس حكمًا، وأن الغناء بالقضيبان فرية، واعتقدوا أن المكروه والحرام فرية، والأقوال المتضمنة كفرًا وضلالاً شطحًا...".

وعن الشعراني أنه قال إن رجلاً أنكر ما يحدث في مولد السيد البدوي، وحيث يتم الاختلاط بين الرجال والنساء، وتصنع الفاحشة في المساجد والطرقات، وتفتح دور البغاء والرقص الجماعي في قلب المسجد، وما من صاحب المقام إلا أن رد على الرجل وقال: "وعزة ربي ما عصى أحد في مولدي إلا وتاب وحسنت توبته، وإذا كنت أرعى الوحوش والسمك في البحار وأجعهم بعضًا بعضًا أفيعجزني الله عز وجل من حماية من حضر مولدي".

ولا عجب أن يروي الشعراني أن السيد البدوي الذي مات قبله بأربعة قرون كان يخرج يده من الطين ليسلم عليه، وأنه أعد له في زاوية المسجد غرفة يدخل فيها على زوجيه، ويزيد الشعراني في إطار ما تقدم، إذ يقول: "لما دخلت على زوجتي أم عبد الرحمن وهي بكر مكثت خمسة شهور لم أدنو فيها، إلى أن جاءني وأخذني وهي بجواري وأعد لي فرشًا فوق ركن القبة

على اليسار، وطبخ لي حلوى ودعـا الأحبـار والأدوات، ثـم أذن لي بفـض بكارتها فكان[٣٧].

إن المطالع لكل مـا تقـدم، يجـدها تقـترب مـن قـيم وافكـار البـوذيين والكهان والرهبان القبط، ولإقامة البرهان عـلى ذلـك دعونـا ننقـل بعـض آيات من الإنجيل، فقال المسيح: "... ويوجد خطيـان خضـعوا أنفسـهم لأجل ملكوت السماوات من استطاع أن يقبل فليقبل...". ويقـول رسـول المسحيين في رسالته إلى أهل كورنثوس:

"... فحسن للرجـل أن لا يمـس امـرأة....". وكـذلك يقـول: ".... أقول لغير المتزوجين والأرامل.. إنه حسن لهم إذا لبثوا كما أنا....".

ويقول:

" فأريد أن تكونوا بلا هم... يهتم فيها للرب كيـف يـرضي الـرب، وأن المتزوج في العالم يهتم كيف يرضي امرأته. أن بين الزوجة والعـذراء مزقًـا... غير المتزوجة تهتم ما للرب لتكون مقدمة خيرًا وروحًا... وأما المتزوجـة في العالم تهتم كيف ترضي رجلها.... ". وإذا كان ما سبق هو عين ما تقـول بـه المسيحية، وهو ما تقول بها أحد المتصوفة الهنود، الذي قال: "أن المسـيحيين القدامى كانوا يعـدون تـرك الـزواج مـن الأمـور الواجبـة، المحببـة إلى الله والمقرب إلى ملكوته...".

هذه هي تعاليم المسيحية التي حذا حذوها المتصوفة، وهو ما ذكر عنهـا الشعراني وأشار إلى أتباعها لدى المتصوفة، إذ يقول:

".... أن عبد الرحمن المجذوب كان من الأولياء الأكابر الذي قال عنه الخواص: ما رأيت أحدًا من أرباب الأحوال دخل مصرـ إلا ونقـص حالـه

إلا الشيخ عبد الرحمن المجذوب الذي كان منقطعًا للعبادة والذكر بعيدًا عن النساء...." (٣٨).

إن المطالع لكل الأفكار التي عرضنا لها، والتي تكشف عن طبيعة الفكر المرتبط بالمرأة، ذلك الذي فرضته أوضاعها وقدراتها الروحية. فإذا كان التاريخ لا ينفي وجود المرأة على الصعيد السياسي، فإنه لا يخرجها أيضًا من دائرة الروحانيات، وهو ما جعل البعض يرى فيها أحق للولاية.

ويبد أن حركة التصوف لا تفرق بين الرجل والمرأة في الوصول إلى المطلق من خلال معراجها الروحي، فإنهم أيضًا يقفون منها موقفًا ضدًا، إذ يقتربون من الديانات الأخرى في هجر النساء وفق مبدأ الرهبنة. إن ذلك يجعلنا نرى أن سيرة المتصوفة تحمل تناقضًا في الإيمان بقدرات المرأة، وهو ما جعلهم يسقطون وجودهم على الأزمان الأولى. وفي هذا الإطار يحضر بقوة سيرة الإلهات ونساء المعابد، وحتى حواء التي بغوايتها تم إخراج الجنس البشري من الفردوس الأعلى.

مراجع

الفصل الرابع

١. مروة كريدية، دراسة الوجد المؤنث في الكتابة الصوفية: مفهوم الأنوثة في فكر ابن عربي، في: http: //www.maaber org

٢. حول هذه الافكار راجع: شحاته صيام، سوسيولوجيا ما بعد الحداثة، مصر العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٢٧.

٣. كارول دي كريست، الصوفية النسوية: الغوص عميقًا والصعود إلى السطح، سحر الموجي (مقدمة كتاب الصوفية النسوية)، ترجمة مصطفي محمود، دار آفاق للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ٣٨، ٤٢.

٤. أحمد إسماعيل الجزار في:www.tansarsunna.com

٥. الزوواي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٠، ص١٣.

٦. المرجع نفسه، ص٩٣.

٧. أحمد أبو زيد، البنائية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٥، ص٢٥٠.

٨. جيل ديلوز، المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، ترجمة: سالم يقوت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٨٧، ص٧.

٩. الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، مرجع سابق، ص ص ٩١،٨٧.

١٠. أحمد أبو زيد، البنائية، مرجع سابق، ص ص٢٥٠-٢٥٣

١١. الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، مرجع سابق، ص١٣٦.
١٢. المرجع نفسه، ص١٤١، ص١٤٢.
١٣. أحمد أبو زيد، البنائية، مرجع سابق، ص ٢٥٦، ص٢٥٧.
١٤. Gane M. towards a critique of Foucault، Rout ledge ، & Regan Paul، London، 1986.
١٥. Poster M. Foucault، Marxism 8 History، Polity Press، Cambridge، 1984.
١٦. أحمد أبو زيد، البنائية، مرجع سابق، ص٢٥١.
١٧. الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب، مرجع سابق، ص ص ١١٣-١١٥.
١٨. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، مرجع سابق، ص ص١١٩-١١٨.
١٩. مروة كريديه، رقصة الوجد المؤنث، مرجع سابق.
٢٠. ابن عربي، الوصايا، مطبعة كرم، دمشق، ١٩٥٨.
٢١. ــــــــــــــ الفتوحات المكية، دار صادر، الجزء ٣، بيروت، د. ت، ص٤٥٧. وأيضًا يمكن الرجوع في ذلك إلي: سعاد الحكيم، المرأة ولية وأنثى في فكر الشيخ محي الدين بن عربي: قراءة تحليلية، التراث العربي (مجلة)، العدد ٨٠، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٨.
٢٢. http://www.Islmaic sufim.com
٢٣. ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العرب، بيروت، ١٩٨٠، ص٢١٨.
٢٤. سعاد الحكيم، المرأة ولية، مرجع سابق.

٢٥. ياسمين رفاعية، أوتار النساء شقائق الرجال والإسلام ساوى بينهما، الثورة (جريدة)، مؤسسة الوحدة للصحافة، المغرب، الأربعاء ٢٠٠٨/٩/٣، ص٣.

٢٦. عبد العزيز بنعبد الله، معلمة التصوف، (الجزء الثالث) آثار التصوف المغربي في الفكر الصوفي الشرقي، مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الأولى، الرباط – المغرب الإسلامي، ٢٠٠١، ص ١٨. ويمكن الرجوع في ذلك إلى: أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية....، مرجع سابق، ص ص ٤٩٩-٥٠٠.

٢٧. http://www.dalil mag.net

٢٨. ابن عربي، الفتوحات المكية (الجزء الثاني)، دار صادر، بيروت، د.ت، ص١١١.

٢٩. عاطف نصر، الرمز الشعري عند المتصوفة، دار الأندلس، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨، ص١٤٠.

٣٠. منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج ابن عربي، منشورات عكاظ، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ص ٤٣٠-٤٤٦.

٣١. سليمان القرشي، الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية بين الجمال والقدسي، فكر ونقد (مجلة)، العدد٤٠، ٢٠٠٤، القاهرة، ص ص٦٠-٦٢.

٣٢. حسن السمان، التماثل والخطاب الصوفي: نظرية في كونية البنية وشمولية الوعي، رؤية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١١، ص١٦. وأيضًا راجع:

٣٣. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، المغرب، ٢٠٠٤، ص٣٢. ويمكن النظر أيضًا في:

٣٤. هشام العلوي، الجسد بين الشرق والغرب: نماذج وتصورات، كتاب الجيب (٤٤) منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ٢٠٠٤، ص٣١.

٣٥. حسن السمان، التماثل...، مرجع سابق، ص ٣٥٣.

٣٦. فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، في:

٣٧. www.anasrsuna.com

٣٨. الرمز الخمري في شعر التصوف: قراءة في ميمية ابن الفارض، في:

٣٩. http:// forum.rorou4.com

٤٠. إحسان إلهي ظهير، الصوفية: المنشأ والمصادر، إدارة الترجمة، لاهور باكستان، في:

٤١. http://www.d.sunnah.net

٤٢. عبدالرحمن عبد الخالق، الحقيقة الصوفية الرساله، الطبعة الأولي، الكويت، ٢٠٠٤.

٤٣. إحسان إلهي ظهير....، مرجع سابق.

الفصل الخامس
أدبيات الحريم الصوفي

مقدمة

تعد الروحانية واحدة من المنتجات الأولى لتطور وعي الذات البشرية. إنها من حيث لبابها، فهي شكل جديد من أشكال الرؤية، والفهم الجديد للكون الذي كان من شأنه أن يؤثر في تهذيبه بل وإعادة إنتاجه. وباعتبار أن الروحانية مصطلح جمعي يغطي طيفًا من الحساسيات الإنسانية التي تتضمن حساسية أخلاقية نحو الحس بالحق والباطل، فإنه يمكن القول إنها استطالة طبيعية واستمرار لعملية التطور البشري، ووليدة الإبداع الذي يتعالى على كل شيء، ويبحث عن الصعود إلى المطلق أو المعراج للقدسي.

وحيث إن النساء يمتلكن عواطف أكثر تأججًا وتأثرًا، وتبحث على الدوام على ما تستند إليه، فإنها في هذا الإطار تبحث عن ربها لكي يغلفها بالطمأنينة، وهو ما يفسر توجههن بقوة إلى الزهد عن طريق الحب الإلهي الذي تتبعه المتنسكات والعابدات بطريقة صامتة بحثًا عن رضا الخالق وبعيدًا عن الشهرة والتباهي، ذلك الذي يرى فيه البعض، أنه تصوف عبادة وزهد وإخلاص بعيدًا عن التفلسف والصناعة الكلامية، وبعيدًا عن الشطحات والنطحات وعن التأثر بالفلسفات الوافدة. وإذا كان ذلك هو ماعرفته النسوة في أزمان خلت وأيام ولت، فإنها اليوم تشهد تحولاً عن مثل هذا الزهد، لكي تنغمس في الدنيا، بهدف الدخول من باب الامتلاك والسيطرة وتعويض ما فات، وهو ما يعني أن ثمة تأرجحًا في تاريخ التصوف النسوي يشبه إلى حد بعيد حركة بندول الساعة الذي يتراقص مرة ناحية الدنيا ومرة أخرى تجاه المقدس.

إنه حسب ذلك، فإن المتأمل في طبيعة الأدبيات والنصوص الصوفية، يجدها تتعدي وجودها في العالم، إذ يغلب عليها طغيان الرمز والدلالات، وهو ما يتجلى في الوصول إلى المغيوب. وحيث هي كذلك، فمن ناحية أخرى فإن ثمة حضور أنطولوجي "وجودي" للمقدس، وهو ما يشهد عليه سلوك ويرانية الذات النسوية التي تحاول الوصول إلى المطلق والحلول فيه أو الاتحاد معه من باب دنيويتها. وإذا كان ذلك يعبر عن فضاء زمني محدد، فإننا لا نجافي الحقيقة إذا أكدنا أن المرأة باتت فاعلا رئيسًا في الوقوف ضد الأصوليات خاصة في زمن ما بعد الحداثة، وهو ما يؤهلها لكي تكون أداة للتقارب بين الهويات الدينية.

إن المدقق في المقاربة النظرية التي أشرنا إليها توًا والتي تستند عليها نزعات التصوف اليوم، يجد أنها تسعى إلى تحويل الغيب إلى ناسوت، لكي تكون السياسة هي عين الوجود والمشاهدة التي تنعكس في صور الموجودات كلها، ومن ثم تكون صورة الله وحب الأنثى والسياسة من طبيعة واحدة. وفي صورة أخرى هي الفاعل لتأنيث الدعم ووأد التصورات الراديكالية في الواقع المعاش.

وباعتبار أن النص الصوفي يسير حذو لعبة المقاربات التأويلية ويتجاوز دائمًا النص، لكي يكون فتحًا لآخر جديد، فإن مفهوم الشطح هاهنا يلعب دورًا مهمًا في المخيال الذاتي، الذي من خلاله يجعل من الله ذاتًا، موضوعًا له، فضلاً عن أن أنسنة الله والعالم وتأليه الإنسان والسياسة، هي مسألة لا تقل أهمية في مخيال المتصوفة، وهو ما نراه جليًا في سير المتصوفة القدامى مثل رابعة العدوية، التي شطرت الحب بين الله والإنسان، وعند ابن سينا في الممارسة والخطأ، وعند الحلاج في الاتحاد والحلول، وعند البسطامى

وغيرهم من نسوة ما بعد الحداثة. فالخطاب الصوفي المفعم بالدلالات والتأويلات المفتوحة يسعى إلى أنسنة الدين والغيب، وهو ما يجعل رؤاهم الجوانية تعج بخطاب وجودي، ذلك ما نراه في تجلي ممارسة اللذة والحب والمصلحة في آن.

ولئن كانت الديانة البطريركية تخنق أرواح النساء، وتجسد خبرة الكلية، إذ إنها تحولت خارج جسدها إلى عالم غير مادي تتجاوز فيها واقعها إلى غير المرئي، فإن اجتماع الجسد مع الروح مرة أخرى يجعل النساء وفق مفهوم القناع، يسعين بطريقة اجتماعية وسياسية لإعادة إنتاج الروحانية في الوجود المعاش، وهو ما يدفعنا إلى القول إن العناد والمقاومة في فترة ما بعد الحداثة تجعل جنوح النساء للتصوف هو بمثابة التمرد على العقل والدين والفكر المنطقي والعقلاني أو العلمي، وعلى الأبوية الذكورية، لكي تنهج من خلال البصيرة والمصلحة والدنيوة طريقًا جديدًا للمعرفة، وهو ما يشكل مسعى جديدًا من أجل البحث عن المساواة في العلاقات والعمل والسياسة. تلكم التي أوضحتها كثير من الدراسات والأدبيات التي رصدناها في هذا الإطار.

ا- غسق الآلهة:

يسعى هذا العمل إلى توضيح الأسباب القوية التي أدت إلى خفوت النسوية الروحانية، فضلاً عن الوقوف على الدوافع الأبوية التي قادت إلى إخماد تأنيث الألوهة. إنه في إطار هذا التوجه فإننا بإزاء خطاب يعد مرشدًا للمعتقدات الأنثوية في الديانات الهندوسية والتاوية والبوذية والصوفية، إذ من خلاله نحاول أن نطل على المعاني العميقة لمظاهر التجليات الإلهية وأشكال التغيير الديني الأنثوي، وصور التشخيص الأنثوي ورموزه،

وتبجيل المرأة داخل الفضاء الصوفي، فضلاً عن أنه يحوي أفكارًا عن العالم الداخلي للروحانية التي ترتبط بالطقوس البدائية (١).

٢- حجاج الحب:

تحاول هذه الدراسة تتبع نشأة إحدى الطرق الصوفية النقشبندية التي أنشأها الزعيم الروحي المعاصر "زند بير" في باكستان، ثم ما لبثت أن تم انتشارها في كثير من الدول الأوربية والعربية (في الخليج العربي) وفي جنوب أفريقيا. وفي إطار هذا الاهتمام فقد حاولت الباحثة وصف البنية المعقده للنظام الصوفي، سواء على الصعيد المحلي أو العالمي، إذ من خلاله يتم ممارسة الطقوس، وبالتالي تحضر بقوة الأساطير المقدسة. تلك التي يتم تفعيلها من خلال حياة الأولياء في باكستان، لكي تضفي نوعًا من القداسة على المؤسسين القدامى والأحياء في آن، ناهيك عن خلعها قدرات أسطورية عليهم.

والواقع أن هذا الفهم جعل الباحثة أيضًا تحاول إماطة اللثام عن طبيعة صناعة الفضاء المقدس في باكستان، وكيف تم انتقاله إلى فضاءات أخرى. وفي ضوء الاهتمام ذاته، فإن الكاتبة تحاول أن تكشف عن طبيعة الأدوار الاجتماعية التي تقوم بها الطريقة النقشبندية، مثل مساعدة الفقراء، وكيف أن الأدوار الروحية لها تساهم في تغييب وعيهم، فضلاً عن تركيزهم على ما تسمى بالأماكن أو العتبات المقدسة، تلك التي تزيد من مساحات التفاعل بين الأولياء والمريدين من جهة، وما يرتبط بالمعارف والطقوس التي تخلع على هذه الأماكن قدسية خاصة من جهة أخرى (٢).

٣-عالم الدراويش:

تهتم الكاتبة في هذه المقالة بتوضيح موقف المتصوفة القدامى من المرأة، وفي ذلك فهي تدلل بمواقف وإشارات مختلفة على أن المتصوفة يتجردون من عملية اللذة الجنسية، فيقفون من الزواج موقفًا ضدًا، أما إذا تزوجوا فإنهم لا يقربون النساء، ويجعلون منها اكتمالاً للشكل الديني وحسب.

ولكي تكمل الكاتبة الصورة، فإنها أوضحت موقف وفلسفة كبار المتصوفة الذين حاولوا الجمع بين مفهوم العشق الإلهي وعشق المرأة، ذلك الذي تكون فيه المرأة هي الطريق إلى محبة الله، إنه باعتبار أن النساء هي عين الوصول إلى الله، فإن حب الرجل للمرأة هو نوع من حب الله للرجال[٣].

٤- الصوفية الجديدة:

إنه انطلاقًا من الاهتمام بالقضايا المرتبطة بالروحانية في المجتمعات الحضرية لفترة ما بعد الحداثة، فإن الدراسة الراهنة تسعى إلى رصد التقاطعات الفكرية والقيم المرتبطة بأفكار التصوف. أو بمعنى آخر أن الدراسة الراهنة تحاول من خلال منطلقاتها النظرية أن تهتم بالتحول القيمي الذي عرفته المجتمعات البشرية في زمن ما بعد الحداثة، وكيف تجاوبت الحركات الصوفية معها، خاصة بعد أن تحولت واضطرت الذات الحضرية في إطار وجودها إلى مخاصمة القيم الروحانية والكفر بها، والتحول إلى القيم العلمانية.

إن ما عززته القيم الحضارية لما بعد الرأسمالية وسياسات السوق، جعلت مسألة الدين تغيب عن الوجود المعاش، خاصة بعد أن خيمت قيم الاستهلاك على المشهد المجتمعي في كثير من البلدان. إن إشاحة النظر عن القيم الدينية، وانخراط الذات في ماديات العصر الجديد، كانت بمثابة

الضربة القاسمة لإفراغ الدين من جاذبيته الروحية، وهو ما سهل تغلغل كثير من القيم المادية إلى الدين وإفراغه من قيمته القدسية [٤].

٥- الصوفية والحداثة:

تشهد المجتمعات الإسلامية اليوم، بعد أحداث سبتمبر، نوعًا من الدعوة إلى إحياء الحركات الصوفية من أجل نبذ العنف ونشر الإسلام العالمي، ذلك الذي يتناقض مع توجهات الحركات الأصولية المسلحة. والواقع أن ذلك يعود إلى إيمان القوى الغربية بأهمية الدين في هذه المجتمعات، خاصة أنه لعب دورًا محوريًا في إزاحة الخطر الشيوعي من أفغانستان، فضلاً عن تزايد صيحات العداء لكل ما هو غربي.

إن تفهم هذه القوى لدور الدين، جعلهم يبحثون في الفرق الصوفية كبديل للحركات العنيفة المتشحة برداء الإسلام، والتي تدعو إلى العودة إلى المنابع والأصول. إن إذكاء روح التصوف من خلال الرؤية السابقة جعل بعض الدول الغربية تمول وتشجع الطرق الصوفية لإزاحة هذه الجماعات واحتلال أدوارها، ولقد توج هذا التوجه بالدعوة إلى تأسيس شبكة عالمية من الطرق الصوفية، بهدف نشر وتعزيز روح التسامح، والتقريب بين الأديان، ونشر السلام العالمي ونبذ العنف [٥].

٦- صوت المرأة في الطقوس الصوفية:

يلعب صوت المرأة دورًا مركزيًا في ممارسة الطقوس الروحية، إذ من خلال أدائها الصوتي في الحفلات والمزارات والمهرجانات الشعبية الصوفية، فإنها تسجل نوعًا من البطولات. إنه حسب ذلك، فإن الدراسة الراهنة، تهتم بدراسة أصوات الإناث في الممارسات الصوفية في الهند، بالإضافه إلى

رصد طبيعة المكانة التي تخلعها الأصوات على الذات النسوية. إنـه في إطـار هذه الاحتفالات يرى الباحث، أنهم يقومـون بـتلاوة الآيـات مـن القـرآن الكريم والأناشيد والمدائح النبوية، تلك التي يـرون فيهـا إشـاعة للبركـات الروحية.

ويرصد الكاتب أيضًا أن الرجال في ذلك يتساوون مع النساء، وأن مـا يخلع على واحد من كرامة، لا ينفض عن الآخر، وهو ما يتماشى من وجهـة نظره مع ما حدث في بواكير الإسلام، حينما منحت المرأة قداسة تماثلت مـع ما تم منحه للرجل، وهو ما ينسحب أيضًا في فكرة الاتحاد مع الله، الـذي لا يفرق فيها بين ذكر وأنثى، فالإسلام لا يعرف الكهنوت ولا التميز الجنسي، وإنما عرف الحب والتفاني الذي من خلاله يتم الوصول إلى الحق المطلق.

ويدلل الكاتب في ذلك على حالة رابعة العدوية وربيعة بنت إسـماعيل السورية، ونفيسة المكية، وزينب يشـعى الفارسـية، وفاطمـة سـام الهنديـة، وزليخه بيبي وأم نظام والأميرة جهنارا ابنة الأمبراطور جهان شاه [١] .

٧- المرأه الصوفية والأزمان الأولى:

يقدم هذا الكتاب نماذج للمرأة المسـلمة في بـواكير التصـوف، اللائـي اتشحن بالروحانية. إن تصوير الكتاب للنسوة الصوفيات اللواتي عشـن في الأراضي الإسلامية بين القرنين الثامن والحادي عشر، يعـد محاولـة لتقـديم الأسباب التي من خلالها بات الإسلام يزخر بنماذج روحيـة مـنهن، فضـلاً عن كونهن يعتبرن نماذج للتقوى، واللاتي من خلالهن سـار حـذوهن لـيس فقط نماذج من النوع ذاته، وإنما تتلمذن على أيدهن شيوخ من الذكور.

وفي إطار سياحة الكتاب لنماذج المتصـوفات، فإنـه يحـاول أن يكشـف عن الاستنادات التي توكأن عليهن النساء الصوفيات، تلك التـي تتمثـل في

القرآن والسنة والقيم الروحية للمدارس الصوفية والزهاد المسلمين. تلك التي شكلت أهم المعارف والتوجهات لكل الحركة الصوفية في ذلك الزمان»[٣].

٨- الوعي الديني الجديد:

إنه من خلال تصوير العلاقة القدسية بين الإنسان والله، تسعى الدراسة الراهنة إلى رصد بعض الكلمات التي بها يتم التقرب إلى الله، وهو ما يجعل العلاقة بين الخالق والمخلوق علاقة تستند إلى الخوف والرهبة، ذلك الذي نجده قاسمًا مشتركًا في خطابات الأديان كلها، إذ من خلالها يتم فتح الخيال الروحي لرؤية الواقع وتعيين موضوعاته.

والواقع أن رؤية الكون من خلال إعمال الخيال، يجعل بعض الجماعات الدينية مصابة بالتشنج في أفعالها وتقاليدها الدينية، وهو ما يجعل الإيمان بالله يتصف بتضييق الأفق، الأمر الذي دفع بعض الجماعات الدينية الجديدة، لا ترتبط بالرؤى الغيبية الميكانيكية، وإنما راحت أن تُفعل العلم والتجربة والمعرفة بديلاً عن الثنائية، التي تفرض وجود طرفين هما الله والعالم أو الإيمان والسبب.

إنه وفق الثنائية الجديدة التي تستند إليها الجماعات الدينية الجديدة، يأتي نوعا جديدا من علم الأساطير، التي فيها يعزف الإنسان عن التقاليد الدينية، ويستند إلى الرموز، بهدف تقديم قراءة جديدة لمعاني الأسطورة تستند فيها التجربة الباطنية للذات البشرية، وفيها يقلل الفرد من أهمية العبادة الجماعية، إلى العبادة الخاصة التي لا تفرض إلا سيادة السلام الداخلي، سواء على صعيد النفس البشرية أو المحيط الذي تعيش فيه.

إن المدقق في هذه الدعاوى الجديدة، يستطيع أن يستدل أيضًا على أهمية العقل فيها، إذ من خلاله يتم التقريب بين الفكر التحليلي والشمولي، وهو ما يعد تركيبًا بين الخيال الحدسي والمعتقد الذي يمثل مرحلة من التطوير لوجود النبؤات الإنسانية لما سيكون عليه الإنسان في المستقبل. أنه في إطار تفعيل الحرية الإنسانية، يصبح العقل الواعي واللاواعي هما الأساس في تخليق التجربة الباطنية وتأسيس الإدراك من خلال القوى الروحية التي يمكن استخدامها لفرض الحدود الآمنة في التجربه اليومية.

ولما كانت الجماعات الدينية الجديدة تعمل بشكل جديد من أجل تحقيق الإشباعات المادية للإنسان، فإنها أيضًا تساهم في تعويض الذات البشرية عما تصاب به من آلام، ذلك النوع الجديد من الوعي الذي يسعى إلى إنقاذ العباد وتحريرهم من الصيغ التقليدية للدين، وهو ما دعاهم إلى ضرورة فتح الأبواب أمام الدين في الغرب على الانفتاح على الديانات الشرقية التي فيها يلعب المعلم أو الكاهن أو الشيخ أو القطب دورًا محوريًا في حياة مريديه، وذلك الذي يسمى بالحضور المطلق للوعي الإنساني[٣] .

٩- الروحانية والتغير الاجتماعي:

تحاول هذه الدراسة إعادة التبصر في مفهوم الروحانية. فمن خلال الخطاب الاحتجاجي الذي رفعته الجماعات الهامشية حول السلام، فإنها ترى أن الروحانية لعبت دورًا مهمًا في التظاهرات السلمية النسوية التي قامت بها الجماعات الأيكولوجية من أجل وصول أصواتهم المعارضة للنشاط العسكري من جانب الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي لغزوهما لأفغانستان.

وفي إطار هذا الخطاب الروحاني، فإن المظاهرات تكشف عن لمحات من الروحانية تمظهرت بوضوح من خلال الأغاني والشعارات والمقولات التي استخدمتها النسوة، إذ من خلالها فإنهن يقضن موقفًا متناقضًا من كل أشكال القمع التي قامت بها السلطات الأمريكية والبريطانية، ليس فقط في إطار تدمير البيئة الإنسانية، وإنها أيضًا لأشكال القمع التي تقوم بها السلطة السياسية في الواقع المعاش.

إن الاحتجاج على إساءة استخدام السلطة، يجعل النسوة يوسعن من اعتراضاتهم، إذ ركزوا أيضًا على ضرورة استبعاد السيطرة الأبوية، تلك التي تقف ندًا من تمكين النساء لأوضاعهم، وهو ما دفعهم إلى تقديم خطاب جديد يعمل على إزالة الثنائية (رجل وامرأة) البيولوجية، ناهيك عن ضرورة إقامة نمط "مطريركي" أمومي يرتبط بحق الأنثى في السيطرة وبلوغ القداسة والقيادة، وخلق روحانية خاصة ومريدة بالمرأة[1].

١٠-أنماط التدين الجديد:

إنه من خلال بعض المفهومات المرتبطة بمفهوم التدين الجديد، فإن التدين الصوفي يفرض نفسه في هذا الإطار، إذ يجعل من الأحداث المعاصرة التي تنسجم مع مفاهيم العلمانية أساسًا في الربط بين قيم الطبقات المتوسطة وهذا النوع من التدين. إن ما يحدث من اضطراب ثقافي نتيجة الارتباط بالحركات الروحية في العالم، تفرض ضرورة فرز مجموعة الأفكار التي تفرض الاقتران بأنماط التدين الجديدة. وهنا لابد ألا نخفي تأثير الأديان الشرقية على ذلك. فالغموض الذي يرتبط مع النمط التقليدي، يجعل عملية الإحياء الديني يتشح مع العلمانية ليشكل آلية ناجعة في تسطيح القيم التقليدية التي تعزز من مفاهيم الهوية والعنف ورفض الآخر.

ففي الوقت الذي تسعى فيه العلمنة لتعزيز ارتباطاتها بالتدين الجديد، فإن ثمة مراجعات فكرية تطرح نفسها من أجل تأسيس خطاب جديد، لفرض التصالح مع الغرب، وتعزيز فكرة الدين الرخو أو النسوي الذي يعزز قيم التسامح والسلام والانعزال والانكفاء، لتشكل أسس المرجعية الصوفية الجديدة، التي تحاول أن تربط بين دواخل الذات البشرية ومحيطها الخاص. وحيث هي كذلك فإن المتابع للقيم التي تدعو إليها الجماعات الروحية الجديدة، سيجد أن النساء تحتل مكانة مركزية فيها، لكي تفرض رؤية فلسفية أو أيديولوجية مفادها ضرورة التخلص من الهوية والأصولية في العالم.

إن فاحص فحوى الدعوة الجديدة، يمكنه أيضًا أن يسلم أن الدين الجديد بحسبانه رؤية باطنية فهو لا يهتم بما هو حادث في الخارج، ومن ثم يفرض مفهوم التصالح مع كل شيء، ذلك ما يدعوهم إلى التأكيد على قيم العلمانية والغنوصية والميل إلى التجديد ونبذ التمرد. إن إعادة إحياء الدين الروحاني الباطني وفق المنطق السابق الإشارة إليه، يجعل من مريديه غير مهتمين بالسلطة أو بالعمل السياسي، وإنما يسعون إلى إذكاء الإحيائية الجديدة، وزيادة الوعي الروحاني في الذهنية الشعبية"(١).

١١- تأثير الروحانية الوثنية:

عرف النصف الأول من القرن العشرين مجموعة من الكتاب الليبراليين الذين يستمدون من العهد الجديد إشكالية الخلاص، تلك التي تتوازى مع أفكار الديانات الغامضة فيما يتصل بفكرة موت الإله. وحيث إن العهد الجديد يتأثر بالديانات الوثنية خاصة في القرن الأول الميلادي، إذ صبغت أفكارهم وعقائدهم بصبغة شكليه وشعبية، فإن حركتها تأتي في

شكل سري لتكون نوعًا من الخلاص، أو قل إنها تحضر بقوة لزيادة الجانب الروحي الغامض.

إنه نتيجة للغنوصية الزائدة في هذا التوجه، فإن المعتقدات والممارسات تتم بشكل سري، وهو ما جعل هذه الديانات تعمل بشكل انتقائي أو توليفي لكثير من العادات الموجودة أو التي عفى عليها الزمن. إن تشكل مثل هذه الديانات، يفرض نوعًا من الرمزية على الطقوس، تلك التي ترتبط بالعنف. وإذا كانت الطقوس الدينية في هذا النوع من العبادة ترتبط بالرموز، فإنها أيضًا لا تنفك عن الأسرار التي تحاول بشكل أو بآخر أن توحد بين الخالق والمخلوق.

إنه في إطار هذه المعتقدات، فإنه يمكن بسهولة أن نكشف عن الطقوس الباطنية المرتبطة بها، ذلك الذي يجعل الاحتفالات الدينية والطقوس تعد في جانب منها تعبر إما عن الحياة أو الموت، أو الانتصار على الأعداء. فمن خلال الأساطير الدينية المرتبطه بها يصبح مفهوم الخلاص هو الأساس والمعنى الدائم للعبادة السرية التي وفقًا لها يتم إعمال الخيال من أجل وضع تدابير تضمن البقاء والخلود"(١)".

١٢- الشامانية والتصوف:

ترى الدراسة الراهنة أن النساء لعبت دورًا محوريًا في الإسلام في مناطق آسيا الوسطى، وهي تحديدًا المناطق الجغرافية التي تقع في المنطقة الوسطى المتاخمة لجمهورية سلوفينيا القريبة من بحر قزوين. فمن خلال التتبع التاريخي والآني، تحاول الدراسة الكشف عن تجارب المسلمات، واللاتي تحولن من الشامانات الصوفيات إلى التصوف، والتي من خلالها تم

التوليف بين العقيدة الدينية الإسلامية والتراث الثقافي والقيمي والموسيقي والرقص.

وفي إطار هذا التوجه، فإن الدراسة الراهنة تحاول أيضًا الكشف عن الطقوس المرتبطة بهذا النوع من التدين، فضلاً عن توضيح الجوانب المختلفة للحياة الثقافية داخل المجتمع، وأثر التزاوج بينهما، والأسباب الدافعة لهجر النساء للثقافة الدينية، والارتباط بالشكل وليس بالجوهر. وامتدادًا لهذا الاهتمام، فقد راحت الدراسة تبحث أيضًا في ركائز الثقافة البدوية في آسيا الوسطى، وكيف تخلقت الأفكار المرتبطة بالشامانية والتحول عنها، مما أدى إلى استفحال التصوف النسوي وهو ما يتضح بجلاء في نقل التراث والمعارف الشعبية اللازمة لقيادة الأنثى لطقوس التصوف"[1].

١٣- النضوج الروحي:

تؤكد هذه الدراسة أنه منذ بداية وعي البشر، ولم يعرف نوعًا من التمايز بين النوع (الذكر والأنثى)، إذ كان الكل واحد بدون انقسام في إطار الوجود المعاش، ذلك الذي تحاول الصوفية اليوم إعادة إنتاجه. إنه نتيجة للنضوج الروحي للمرأة، فثمة محاولات حثيثة للبحث عن مكان يتسع لهم في إطار ممارسة العقائد الدينية، وهو ما جعلهم يستدعون سير الأولين من خديجة بنت خويلد ومرورًا برابعة العدوية حتى العلامات البارزة التي عرفها أساطين التصوف في التاريخ الإسلامي، ووصولاً إلى الحالات التي يعرفها الوقت الحاضر في مصر والسودان. وهنا يأتي ذكر القرون التي لعبت فيها النساء دورًا مهمًا في سيادة مفهوم العشق أو الحب الإلهي، التي من

خلالها تم دمج النساء مع الرجال في الطقوس الدينية بهدف هتك الأستار والوصول إلى الحق ومجانبة الدنس (١٣).

١٤- الحريم الصوفي الأمريكي:

شهد التواصل الصوفي في فترة ما بعد الحداثة نوعًا من الرواج، إذ تم نقل القيم والتقاليد والطقوس الصوفية إلى جنوب شرق آسيا، وهو ما جعلها تنتقل بسرعة إلى الواقع الأمريكي، إذ من خلالها تم استيعاب الأنا الفردية في الوعي الإلهي، وباتت زيارة مقابر المتصوفة نوعًا من الحج والتقرب إلى القديسين المسيحيين في أوروبا الكاثوليكية.

وتتويجًا لذلك، فقد شرعت بعض الطرق في دمج الموسيقى في العبادة، لتشكل نوعًا من هرطقة الابتكار، إلى النزوع إلى الغيبية المفرطة، وهو ما يشكل نوعًا من مقاومة المقاومة الاستعمارية، أو بتعبير آخر: لتحويل الفهم الديني إلى آخر أكثر رخاوة لكي يقترب من الفهم البروتستنتي، وحيث هي كذلك، فإن التصوف وفق طرحه المابعدحداثي نجده يسعى إلى الغيبية المفرطة التي بمقتضاه يتم الانغماس في التسلسل الروحي، وتقديس الغيب والتهميش والتفاعل بقوة مع الخرافة، وهو ما فرض وجود مرشدين روحيين مثل "بير فيلا خان" و"صامويل لويس".

وفي إطار هذا الفهم الخاص بالدين، فقد ركزت الممارسات الروحية على الجانب المؤنث من الطقوس الدينية، إذ لم يمنع الفصل بين الجنسين، أو كون المرأة معلمة صوفية، أو حتى ممارسة الجنس، ناهيك عن الدفاع عن حقوق المرأة والمشاركة في حركات السلام والعدالة، وهو ما تقدمه إحدى الصوفيات الشيعيات "".

١٥- التنظيم النسائي الصوفي "جماعة القبيسات":

ينسب هذا التنظيم إلى منيرة القبيسي سورية الجنسية، التي تبلغ من العمر نحو ٧٥ عامًا، ويعود نشاطها إلى حقبة السبعينيات في القرن المنصرم، والتي تعيش في أحد الأزقة القديمة بالعاصمه دمشق التي تسمى "كعبة المعاني". ويمتد فكرها وتأثرها في فضاءات جغرافية متعددة مثل سوريا ولبنان والأردن وفلسطين والكويت.

وتعد جماعة القبيسات إحدى الجمعيات التي تمارس طقوسها بنوع من السرية والانعزال، وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان التحاق عضوات جدد في إطارها إلا بعد إتمام مجموعة من الإجراءات التي تضمن استمرارها كعضوات فاعلات.

ويمكننا أن نلخص المبادئ الأساسية لهذة الجمعية في أنها تستند إلى أفكار وطقوس الطريقة النقشبندية التي تعتقد بوحدة الوجود، وترديد بعض الأذكار والتلاوات والصلوات المبتدعة واستعمال الطقوس السحرية والاستعانة بالجن، والعزوف عن الزواج والتفاني في خدمة الجماعة كلما أمكن، وضرورة استئذان الشيخة في أمر الزواج(").

١٦- الصوفية النسوية:

وترى الكاتبة أن علاقات النساء تتحدد داخل عالم يحدده الرجال، وأن النساء مؤخرًا بدأن يعين ضرورة تحديد عالمهم الخاص بهم، وأن سعيهم الروحي يأتي نتيجة تحول ثقافة القوة والموت إلى ثقافة الحياة والميلاد الجديد، وهو ما جعل خبرة العدم هي التي تؤجج الروحانيات لدى النسوة. وتضيف الكاتبة أنه نتيجه للتشظي فقد تم تدعيم وجود المرأة على الساحة،

فضلاً عن غوصها في أعماق ذاتها من أجل ضرب السياسات البطريركية بهدف تكريس كينونتها الروحية في الأعالي وليس في الأراضين.

وإن كان البعض يرى أن ذلك تحدي لإرادة الطبيعة وسيطرة القوة، فإنه يكون أيضًا نتيجه لتبلد عواطف الرجال، والمعاناة الإنسانية التي لاقتها المرأة في الثقافة الذكورية التي حاولت تاريخيًا تخييم العدم على المرأة وغرسها. إن مروق المرأة من نفق المتعة والجسد، من وجهة نظر الكاتبة يخلق رؤية ولغة وخطابًا جديدًا للمرأة، فبدلاً من كونها تابعة، باتت القائدة والمنتجة لإرادتها وإرادة الآخرين في إطار المسعى الروحي.

وحيث إن ما سبق يكشف عن الإبداع الروحي للمرأة التي جسدته في انتصارها على خبرة العدم التي كرستها الثقافة الأبوية "الذكوريه"، فإنه يكشف أيضًا عن طبيعة اللغة والخطاب لكينونة المرأة وقوة القيم الأنثوية، فضلاً عن أهمية حب المرأة لذاتها الجوانية وليس لجسدها. إنه في إطار إعادة إنتاج النسوة لذواتهن، فإنهن أعادوا تركيب البنية المزاجيه لهن، فعن طريق متعة النفس والتصاعد الخطي لنبذ الإحباط، وتولد النفس الأنثوية من جديد، فإنه من خلال تعظيمها لمفهوم الحب، بات للنسوة وجود خاص تمارس فيه مناشطها بحرية ودون قيود أو شروط من المجتمع، وهو ما جعلها تخرج القوة الحقيقية القابعة بين خفايا جسدها لتحويل الانتقاص الديني والثقافي إلى قوة البصيرة الروحية "[11].

١٧- بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث:

تطرح هذه الدراسة إشكالية حضور النساء في التجليات والطقوس الدينية بشكل عام، والتصوف بشكل خاص على صعيدي المشرق والمغرب

الإسلامي. فمن خلال دراسة تحليلية إنثربولوجية يهتم الباحث برصد مسألة الولاية النسوية، والأسباب الفاعلة والعوقة أمام تحقيقها.

وفي إطار المقاربة النظرية والمنهجية التي تتوكأ عليها الدراسة الراهنة، فإن الباحث أراد توضيح العلاقة الديناميكية بين الرجل والمرأة في إطار الحقل الديني، وما يرتبط بذلك من تأويلات لتفضيل الرجال، فضلاً عن اعتبار النساء جنسًا ضعيفًا وناقصًا دينيًا وعقليًا. وإضافة إلى ذلك، فإن هذه الدراسة من ناحية أخرى تسعى إلى إماطة اللثام عن الطريق الذي تم فتحه من خلال التصوف، لكي تحتل المرأة مكانة متميزة تتجاوز بها عملية التمييز الجنسي الذي فرضه المجتمع البطريركي "الأبوي" ضد المرأة وأدوارها الدينية.

ولكي تنجز الدراسة أهدافها، فإن الباحث حاول أن يرصد مناقب الوليات الصالحات وقداستهن في التاريخ الإسلامي بصورة عامة وفي المغرب العربي بصورة أكثر تحديدًا، ذلك ما دفعه إلى تناول مفاهيم العشق والجذب والوله والتنسك والزهد والإصطفاء، تلك التي من خلالها حضرت المرأة بقوة إلى عالم الولاية والقداسة.

أضف إلى ما سبق، أن الدراسة أيضًا حاولت أن ترصد ممارسات المرأة الصوفية في كل المجالات، تلك التي من خلالها حاولت أن تكرس لذاتها مكانة دينية خاصة، نقضت بها كل الذات المتعلقة بالمجتمع الأبوي العربي، فضلاً عن مزاحمتها للرجال في كل الجوانب المتعلقة بالتقوى والورع والزهد، بل وفي المجال العالم المتصل بالعالم الدنيوي.

وفي ختام هذا الفصل، فإن الواضح من كل الأطروحات السابقة، إن عملية التبصر-الروحي للنساء هي بمثابة ثورة على القيم والروابط

التقليدية، بحثًا عن التوحد مع قوى أخرى أعلى ومقدسة، وهو ما جعلها أيضًا تحاول أن تتجاوز مكانتها والتخلي عن أوضاعها التي ألفت عليها البشرية، أو بقول آخر إنه حفر أركيولوجي يحاول العودة إلى الماضي الأول الذي وجدت عليه في الجنة، ذلك الذي يجعلها توقظ ذاتها من سبات طويل لكي تتحد مع النفس الكلية.

فالسعي الروحي للنساء يكشف عن بعد مقدس، يركز على يقظة المرأة وانتباهها إلى أعماق روحها وإلى وضعها في الكون، ذلك الذي فرض وجود لحظات من التأمل والوحدة، هو ما نسميه بالإدراك الروحي الجديد.

إن ما يسمى بالتبصر الروحي في الواقع الاجتماعي، الذي ينشأ من خبرة العدم، ويسعى إلى فهم طبيعة الروح، ذلك الذي يكشف عن نضال المرأة اليومي في العالم المعاش. فبجانب مسعاها الاجتماعي من أجل البحث عن أدوار جديدة، فإنها تسعى إلى توحد الثنائيات مثل الروح والجسد، والعقل واللاعقل، والطبيعة والحرية، والحياة والموت، تلك التي تحتل بعدًا واحدًا للنضال من أجل حجز مكان بعيدًا عن التهميش في إطار الروحانية.

إن الوعي النسوي بالروحانية، يمنحهن إدراكًا وبصيرة أكثر قوة لفهم طبيعة القوى المساهمة في موتهم وعدمهم، وهنا يبرز مفهوم اليقظة الذي يشير إلى خبرتهن في وصف الأشياء الغامضة، وهو ما يعني أن النساء يعودن إلى نفوسهن، فبدلاً من إنكار الذات وكره النفس، فإنها تحرر ذاتها من الأدوار التقليدية مثل الولادة والحمل والحيض وتربية الأولاد، وتحاول أن تجد لنفسها نوعًا من الوجود الجديد. إنها بذا تكون قد أنهت حالة العزلة التي كانت قد دفعت إليها، ومن ثم تغيير الطريقة التي ينظر بها الناس

إليهن، أو قل هزيمة التسمية الزائفة التي منحتها الثقافة لهن. فبدلاً من كونها واهبات الميلاد، فإنها واهبة للتجاوز.

إن معظم الدراسات التي أوردنا لها تعبر بوضوح عن سيادة التصوف في كل الأديان، أو قل إن الأخلاق الصوفية تنتشر بين كل الأديان، أو أن ثمة تعانقًا بين الأديان في إطار الفكر الصوفي، وهذا ما يعود إلى إيمان التصوف بالحوار والفصل بين السلطة الروحية وسلطة رجال الدين، والتزامهم باللطف والتفاعل والتعاون المتبادل بين كل المؤمنين، ناهيك عن نبذ العنف.

وتعكس هذه الدراسات أيضًا مدى التلاحم بين العقائد، وعدم الإيمان بالانفصال بين مختلف الطوائف، وهو ما نراه مجسدًا في إطار مشاركة الصوفية التلقائية للأتراك المسيحيين في تركيا، أو احتفاظ الصوفية في آسيا الوسطى لمفاهيم وعقائد وطقوس الشامانات البوذية، أو انصهار الصوفية في غرب أفريقيا مع العادات والتقاليد المحلية، وهو ما يتجسد أيضًا في الصوفية الهندية والإندونيسية، أو ما نراه واضحًا في تعلق الصوفية في تركستان الشرقية مع التعاليم الكونفوشية والطاوية.

مراجع

الفصل الخامس

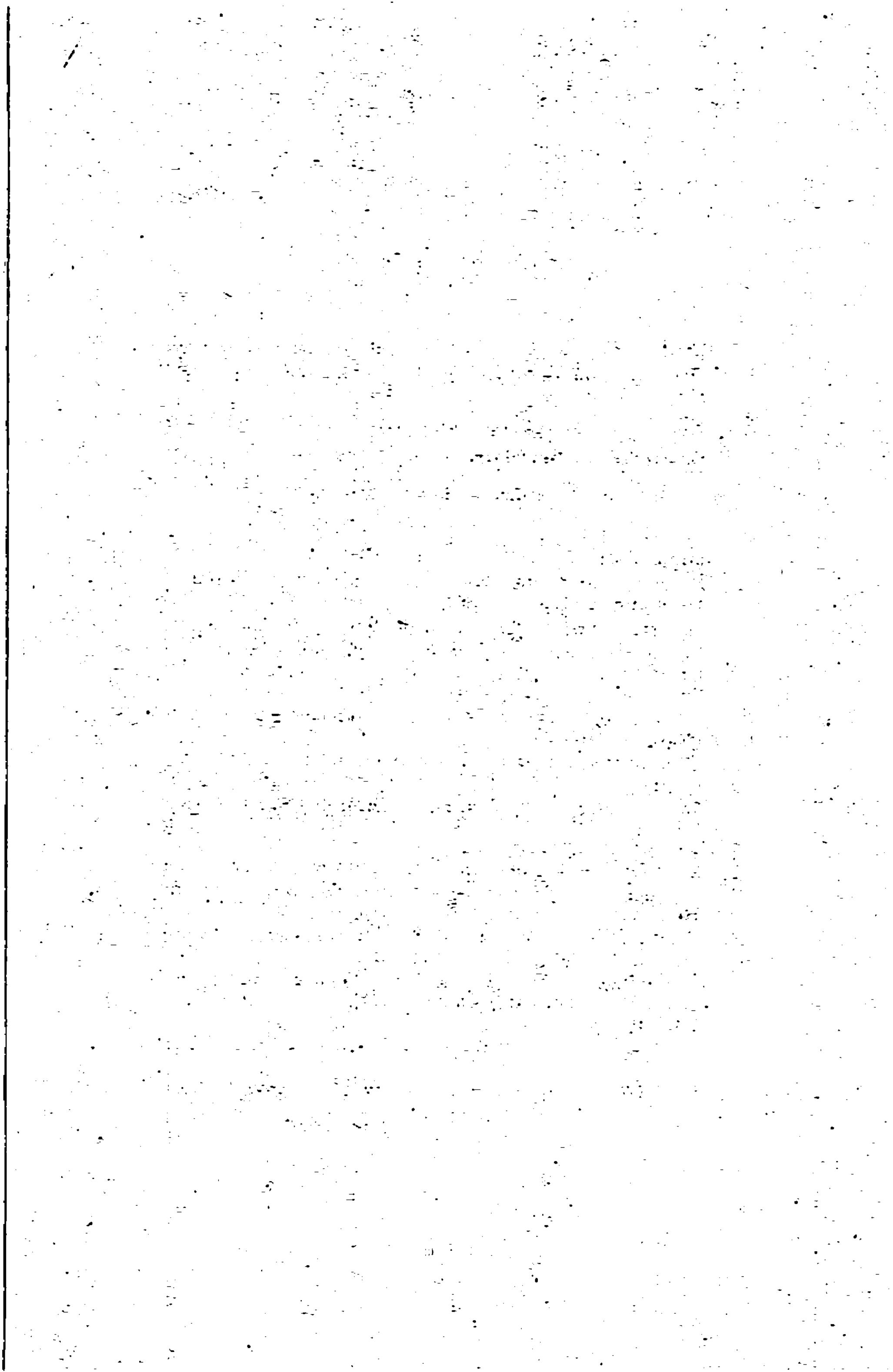
1. Cleany T. and Aziz S., Twilight Goddess: Spiritual Feminism and Feminine Spirituality، Shambhala،Loudon، 2002.
2. Pnina Werbner، Pilgrims of Love: The Anthropology of Global Sufi، Hurst and Company، London،2004.

٣. فاطمة عبد الرؤوف، النساء وعالم الدراويش، الصوفية (مجلة)، العدد العاشر، سبتمر ٢٠٠٨.

4. http://ssrn.com
5. Bruinessen M.V. and Howell J.D.، Sufism and Modern in Islam، Tauvis، London، 2007.
6. Semeem Burney، The Female Voice in Sufi Ritual Devotional Practices of Pakistan and India، Journal of Islamic Studies، Univ. Of Texas Press، Austen، 2006.
7. http://www- higheam.com
8. Glock c. and Nelly R.، The New Consciousness، univ. of California. Press، 1976.
9. http://www.green. Common – trust. co.uk /history.htm
10. Campbell C.، The Cecret religion of educated classes: Sociological analysis، Journal of Scientific Study، No. 39، 1999.
11. http: // www.equip.org
12. Salt nova R.، From shamanism Tosafism: Women، Islam and Callure in General Asia، Tanis and Co.Ltd.، London، 2011.
13. Helminiski A.C، Women of Sufism: A Hiden Treasure، Shambhala Publications، Boston، 2003.
14. Marsha Herman son، The American Women and Sufism، in: www. World History Couinect et. Net.
15. http://www.sahab.net.

١٦. كريست، الصوفية النسوية...، مرجع سابق.

١٧. رحال بوبريك، بركة النساء: الدين بصيغة المؤنث، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب ٢٠١٠.



الفصل السادس
عباد الطقوس والاعتراف بالمؤنث

مقدمة

بحسبان أن التجربة الصوفية إبداعية وابتداعية في آن، ومن ثم رؤية للعالم، فهي تعد مظهرًا من مظاهر التجديد، أو قل إنها ثورة على ما هو موجود. والواقع أن آية ذلك هو وجود هوة كبيرة بينها وبين غيرها من التأويلات الدينية المطروحة في الواقع المعاش، خاصة ما يتصل تحديدًا بالتفلسف والطقوس. إنه وفق ذلك، فإن الصوفية مجذوبة دائمًا نحو تأسيس المخالف، فمن خلال تلاقح الخطابات المتغايرة، فإنها تؤلف كيفًا جديدًا، دائمًا ما ينتج تأويلات عنيفة ضدها، ذلك الذي يأتي نتيجة اتحاد الخيال مع الوقائع العابرة، ناهيك عن استدعاء الزمن الأول وإسقاطه على وقائع الحاضر.

وحري بنا أن نشير هاهنا، إلى قضية جديرة بالاعتبار، ترتبط أيضًا بالهم المعرفي الذي ينشغل به هذا الفصل، ألا وهو ما يتشح بعدم انفصال الزمان عن المكان، وقراءة الخطاب الذي نحن بصدده. ففي إطار عقلية التخاصم، فمن المهم ألا نتغافل عن طبيعة التحولات والتغيرات والصراعات المجتمعية (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي ساهمت في تأجيج الرأسمال الثقافي الصوفي، لكي يشكل مرجعية وذاكرة جمعية ووعي إسلامي دنيوي، ذلك الذي من شأنه أن يرصد طبيعة ما هو برجماتي وما هو واقعي وآليات فرض ذلك في الوجود المعاش.

وباعتبار أن الألفاظ أوعية للمعاني، وإننا منوطون باللهث وراء المراد بها في مواقعها، فإننا نتصور أن نكون بصدد تنوع في المعاني، ذلك الذي يفرض علينا ضرورة ترتيب حضورها. وحيث إن الألفاظ تتبع المعني، فإن

الكلام ينسال من الداخل وفق ترتيب زمانها ومكانها وما يتساوق مع ذلك من معان وأفعال.

إنه حسب ذلك، فإن الفصل الراهن معنى بالأساس بالكشف عن طبيعة المعاني المرتبطة بالتصوف وفق حضورها المكاني والزماني، خاصة ما يرتبط بفكر المتصوفة آنيًا والخاص بقبول المشورات الأجنبية والمشاركة في أجنداتهم، ووضعهم كوكلاء عنهم في تنفيذ مخططهم الرامي إلى نزع الراديكالية عن الدين. لذا تجدنا قد أقمنا دراسة واقعية على عينة من الحريم الصوفي، حاولنا من خلالها الوقوف على المرامي والأهداف التي تجعلهن يقبلن وينسقن وراء أفكار ما يسمى بالسلام العالمي ومحاربة التشدد والعنف، وتسييد مفهوم الأخوة الإنسانية.

أولاً: الانتماء وآلياته:

تعتبر العقيدة الثقافية التي يتوحد حولها الجماعة، نموذجًا معرفيًّا يعبر عن طبيعة القيم والفكر الذي يحكم السلوك والتصرفات في الواقع المعاش. إن هوية أي مجتمع تمثل نموذجًا ثقافيًا، هذا الذي يكشف عن طبيعة شخصية المجتمع والافراد من ناحية، ومن ناحية أخرى يعمل على وحدة وضرورة هديه.

ولما كانت الهوية هي إفراز تاريخى، يتكامل مع القيم الثقافية السائدة، فهي بالتالي تحكم عالم الحياة، وتشخص طبيعة العلاقة بين الذات والمجتمع، ومن ثم تساهم في صيانة المجتمع من التفكك والتدهور، ناهيك عن العمل على زيادة معايير الولاء والانتماء. وباعتبار أن الانتماء عبارة عن شحنة عاطفية وروحية، تدفع الذات دوما إلى العمل الدؤوب والمشاركة والتفانى

فيما ينتمي الفرد إليه، أو أنه الحب لمن ننتمي إليه، فإننا يمكن القول إنه الارتباط الوثيق بين المحب والمحبوب، الذي يجعله يثمر دائما.

ولئن كان الانتماء هو الوجدان الذي لا يتغير بتغير الأحوال، فإنه من شأنه أن يعظم النرجسية والانفتاح على الآخر، وبالتالي يفعل ذلك الانفتاح والحرية والإبداع. وحيث إننا نهتم بالأساس في هذا الفصل، بالكشف عن طبيعة انتماء عينة الدراسة لأي من الطرق الصوفية للوقوف على نوعية العضوية وتاريخها والأسباب التي فرضت ذلك، فإننا في الوقت عينه نسعى إلى تبيان حالة الارتباط بين المحب والمحبوب من جهة، أو طبيعة الفهم والمعنى لهذا الانتماء من جهة أخرى، وهو ما سنحاول أن نكشف عنه في السطور القادمة.

وبالنظر إلى الجدول رقم (١)، فإن عينة الدراسة تكشف عن تنوع الانخراط في الطرق الصوفية التي تنتشر في ربوع الوطن، فكانت على التوالي الرفاعية (٢٤.٣٪) والبيومية (١٦.٧٪)، والعزمية (١٤.١٪)، والنقشبندية (١٤.١٪)، والدسوقية والقادرية (١٠.٣٪)، والخليلية والبرهامية (٥.١٪). ومع أن هذه النسب تبين مدى تنوع الطرق الصوفية، إلا أن الجمعية النسويه أرادت أن تجمعهن في بوتقة واحدة، وهو ما يعني أن ثمة سعيًا لوجود رابطة واحدة تؤلف بينهن، ذلك الذي يجعلنا نرى أن وعي القائمات على هذه الجمعية يسعى إلى تجاوز الخلافات الحادثة على مستوى التنظيم الأعلى للصوفية (المشيخة) والتناحر بين أطرافها على مسألة السيطرة والهيمنة.

جدول رقم (١) يوضح الطريقة المنتمى إليها

إيه الطريقه اللي انتي تتبعيها	ك	٪
الرفاعية	١٩	٢٤,٣
النقشبندية	١١	١٤,١
العزمية	١١	١٤,١
البيومية	١٣	١٦,٧
الدسوقية	٨	١٠,٣
القادرية	٨	١٠,٣
الخليلية	٤	٥,١
البرهامية	٤	٥,١
مج	٧٨	١٠٠

وللوقوف على طبيعة العضوية في الطرق التي ينتمين إليهن أو الرتبة التي تحصلن عليها عينة الدراسة في إطار الطريق الصوفي، فإن نحو ٥٠٪ منهن أفدن أنهن مريدات، وهو ما يعني أنهن مازلن في بداية الطريق ولازلن تحت ما يسمى بالتدريب الروحي، أو قل إنهن خطون الخطوة الأولى وبدأن في التحول من مرحلة الخدمة، أو قل إن الطريقة بدأت تستعين بهم في أعمال أخرى بعيدًا عن الخدمة، مثل (النظافة وتقديم ما يحتاجه الأعضاء في الاحتفالات والذكر)، ومن الجدول رقم (٢) أيضًا نجد أن نحو ٤١.١٪ أفدن بأنهن في مرحلة الخدمة، وهو ما يعني أنهن في بدايات الطريق ولم تطرأ عليهن أمارات التحول الروحي. وأن نسبة ٨.٩٪ منهن تدرجوا إلى درجة المرشد، أي أن الطريقة بدأت تسند إليهن أدوارًا جديدة في إطار السلك

الصوفي، ومن ثم تعتمد عليهن في عمليات متعددة مثل الدعوة أو القيـادة، أو حتى الكشف والإلهام.

جدول رقم (٢) للكشف عن نوع العضوية في الطريقة

م	نوع العضويه في الطريقه	ك	٪
١	خدمة	٣٢	٤١،١
٢	مريد	٣٩	٥٠
٣	مرشد	٧	٨،٩
	مجـ	٧٨	١٠٠

وبالكشف عن تاريخ الانضمام إلى الطرق الـلاتي ينتمـين إليهـا عينـة الدراسة من النساء، فمـن الجـدول رقـم (٣)، فإنـه يتضـح أن نحـو ٢٧٪ تقريبًا منهن يعود انضمامهن إلى أكثر من عقد تقريبًا، وهـو مـا يجعلنـا وفـق منطق وآداب الطريقة نضع المرشدات أو نواب الطرق في هـذه الفئـة، وأن نحو الثلث تقريبًا يرجعن انضمامهن إلى الفترة المنحصرة بين عامي ٢٠٠٤-٢٠٠٧، وأن نحو ٤٠٪ تقريبًا يعود انضمامهن إلى أقل من ثـلاث سـنوات، وهو ما يتطابق مع الاستجابات السابقة بـأن جـزءًا كبـيرًا مـنهن مـازلن في المراحل الأولى من التحاقهن بالطرق. ويمكننا أيضًا في هذا الصدد أن نشير إلى أنه على الرغم من أن التوريـث هـو سـمة أساسـية في امـتلاك المناصـب المتقدمة في السلك الصوفي، إلا أن ذلك ينفي وجود صلات بيولوجيـة بـين هؤلاء وبين الشيوخ المتنفذين لأمور الطرق.

جدول رقم (٣) للكشف عن تاريخ الانضمام للطريقة

تاريخ الانضمام للطريقة	ك	٪
من ٢٠٠١- ٢٠٠٣	٢١	٢٦.٩
من ٢٠٠٤- ٢٠٠٧	٢٦	٣٣.٣
من ٢٠٠٨- إلى الآن	٣١	٣٩.٨
مجـ	٧٨	١٠٠

وإذا كان الجدول السابق يجعلنا نؤمن بانتفاء صفة التوريث عن قيادة الطرق الصوفية، إلا أن طابع الدم أو القربى تكون غير ذلك في التجنيد والدعوة في الطرق الصوفية، وهذا ما يتضح من الجدول رقم (٤) الذي يفيد أن نحو ٢٣.١٪ أجبن بأن السبب يعود إلى أحد المريدين في الطريقة ذاتها، وأن نحو ١٩.٢٪ كان السبيل من خلال بحثهن عن أفضل الطرق، بينما نجد أن نحو ١٦.٧٪ كان نتيجة حضور الجلسات التي دعين لهن من قبل الأصدقاء والمعارف والمريدين. وحيث إن ما سبق يمثل أعلى الاستجابات، فإن أدناها تمثل في المصادفة ٥.١٪، أو عن طريقة إحدى الأخوات ٧.٧٪، وعن طريق الشيخ ذاته أو عن طرق الزوج ١٤.١٪. إن المدقق في معظم الاستجابات يجد أن الاقتران بالطريقة لم يكن لقناعات دينية، وإنما كانت لأسباب خاصة، ذلك ما يقصده الجدول التالي الذي يشير إلى نحو ٢٠.٥٪ من إجمالي العينه اختاروا الطريقة التي تضمهن نظرًا لتركيزها على تعليم الشريعة وقواعد الدين، وفي مقابل هؤلاء، فنجد أن ٧٩.٥٪ من جملة العينة تراوحت بين الأسباب الشخصية والبحث عن الكرامات والتأثير من قبل الزوج الذي هو رهن طاعة الشيخ، وهو ما جعل إقامة الجمعية النسوية عن طريق شيوخ بعض الطرق الصوفية.

إننا هنا وفق ما تقدم يمكن القول إن الممارسات والمعتقدات لا غنى عنها في التفاعلات الاجتماعية القائمة في أي وجود اجتماعي، إذ تلعب دورًا وظيفيًا وتكامليًا، وتسعى دائمًا إلى التشرذم وعدم التفكيك. فالإيمان أوالمعتقدات الإيمانية تساهم في محاربة التناقضات والصراعات، وذلك الذي يجعل الدين موضوعًا مركزيًا في نظرية المجتمع. فالدين بحسبانه نظامًا رمزيًا محددًا فهو يحمل معنىً مركزيًا ويتباين عن الأنظمة الرمزية الأخرى، إذ ينظر إلى العالم الاجتماعي ككل، وهو ما يجعله لا يقف على دور محدد، اللهم إلا إذا كانت أساسياته ومرتكزاته تحمل مقاصد ورائية.

جدول رقم (٤) يوضح الجهة التي دفعت إلى دخول الطريقة

م	عن طريق مين انتي دخلتي الطريقه	ك	٪
١	عن طريق الزوج	١١	١٤,١
٢	عن طريق الشيخ نفسه	١١	١٤,١
٣	عن طريق أحد المريدين	١٨	٢٣,١
٤	حضور بعض الجلسات	١٣	١٦,٧
٥	عن طريق أخت من الأخوات	٦	٧,٧
٦	انا بحثت عنها	١٥	١٩,٢
٧	انا عرفتها بالصدفة	٤	٥,١
	مجـ		

ثانيًا: القيادة النسائية والروحانية:

في إطار البنية الفكرية للمجتمع البطريركي(الأبوى)، شهدت المرأة نوعًا من الإقصاء والخضوع والانقياد، والبعد عن القيادة والرئاسة. ففى إطار نوع معين من التفكير والعمل والسلوك، فرض عليها أنماط بعينها من المهام، وهو

ما فرضه نمط خاص من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، يكرس سيادة السيطرة الهرمية، التي تفرض ثنائية الخضوع ـــ الهيمنة، تلك التي أفضت إلى تضخم أوضاع الذكورة، في مقابل تبخيس مكانة وأدوار الإناث.

ففى ضوء هذا النوع من التنظيم الاجتماعى والاقتصادى، جاءت المرأة تابعة ومنقاده على الدوام، اللهم إلا في حالات نادرة في زمن معين، كانت لها الانفراد والقيادة على صعيد الدين الشعبي، وهو ما يحدثنا عنه التاريخ لكوكبة من أعلام النسوة المتصوفات.

ولكن في هذا الموضع، وفى إطار الوقوف على الأسباب المجتمعية (المحلية والعالمية) التي أعادت من جديد إنتاج القيادة الروحية، فإننا نحاول أن نغوص في عقلهن لتبيان المرامى والدوافع، التي فرضت عليهن تأسيس روابط جمعية تعبر عن نزعاتهن الجوانية والبيولوجية والقيمية والدينية.

ولمعرفة موقف عينة الدراسة حول أنسب نوع (ذكر – أنثى) لقيادة الطرق الصوفية، فقد أفادت العينة برمتها ودون تحيز أن الرجل هو الأنسب في قيادة الطريقة. وعن الأسباب المرتبطة بالموقف الراهن فقد عددوا مجموعة من الأسباب (انظر الجدول رقم ٥) لعل أهمها: أن الأعمال الإدارية والتنظيمية للطريقة تحتاج إلى جهد الذكور ٧٤.٤٪، وأن ظروف النساء ومسائل الخلفة والمسئوليات تحول دون قيادتهم للطرق ٤١٪، وأن نحو ١٦.٧ يشرن إلى عدم قدرة النساء على الغياب عن منازلهن وقضاء أوقات كبيرة والعودة إلى منازلهن في أوقات متأخرة. والمدقق في هذه الاستجابات، يجدها مفعمة بالجانب الأبوي الذي يفرضه المجتمع على القيم التقليدية، والتي لا تستطيع المرأة الانسلاخ منه، وهو ما يتنافى مع طبيعة الدعاوى التي تتشح بها الحركة النسوية في مزاحمة الرجل في كل الأعمال.

جدول رقم (٥) يوضح نوع شيخ الطريقة من وجهة نظر عينة الدراسة

م	يا ترى شيخ الطريقة إنتي شايفة إنه يكون راجل ولا ست (امرأة)	ك	٪
١	راجـــل	٧٨	١٠٠
٢	ســـت	-	-
	مجـ	٧٨	١٠٠

إن المطالع للتناقض الحادث في الجدول السابق يجدنا نـرى أن الأشياء الروحيه شيء والمنافسة على المناصب الدنيوية شيء آخر. ففي الوقت الـذي تسعى المرأة فيه إلى المـروق مـن السيطرة الأبويـة، فإنهـا لا تستطيع وفـق إمكانياتها الاجتماعية وما هو مسموح لها، أن تضطلع بالجانـب الروحـاني، وهو ما يوضحه الجدول رقم (٦)، الـذي يفيـد بـأن الظـروف البيولوجيـة والاجتماعية والطبيعية أو المعيارية المجتمعية، تحول دون أن تتساوى المـرأة مع الرجل في اضطلاعها بالأمور الدعوية والقياديه في الطرق الصوفية.

جدول رقم (٦) يوضح أسباب اختيار عينة الدراسة للرجل

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	وليه من رأيك يكون راجل؟	ك	٪
١	لأن الحاجات الإدارية والوعظية والتنظيمية تحتاج راجل	٥٨	٧٤.٤
٢	لأن ظروف الستات متقدرش إنها تخالط النوعين	٣٢	٤١
٣	لأن الستات وراهم عيله وعيال ووراهم التزامات	٣٢	٤١
٤	لأنهم ميقدروش يغيبوا عن البيت ويسهروا بره	١٣	١٦.٧

وحتى تتأكد النتيجة السابقة، فإنه من خلال الجدول رقـم (٦) الـذي كشف عن عدم وجود الحريم في إدارة الطرق، وهذا ما يتصـادق أيضًـا مـع

المعايير التي تفرضها المشيخة العامه للطرق الصوفية. ولتبيان ذلك فبالنظر إلى الجدول رقم (٧) يتضح أن نحو ٤٤.٨٪ من عينة الدراسة أفادت بأن الشيخ هو الذي يدير وييسر أعمال الطريقة، وأن نحو ١٦.٧٪ ذكرن أن النائب أو السالك هما اللذين يقومان بهذا الفعل، بينما أرجع نحو ٧.٧٪ إلى بعض المعاونين من أبنائه هم الذين يسيرون كل أعمال الطريقة، وهو ما يعني أن الطرق التقليدية في إدارة الطريقة هي الأساس في ذلك، وهو ما يدمغ غياب المرأة هنا عن الرئاسة، إذ تكون هي مسؤولة وليست قائدة.

جدول رقم (٧) لتوضيح المسئول عن تيسير أمور الطريقة

م	مين هوه اللي بييسر أمور الطريقة	ك	٪
١	الشيخ نفسه	٣٥	٤٤,٨
٢	النائب	١٣	١٦,٧
٣	معاونو الشيخ من أبنائه	٦	٧,٧
٤	بعض السالكين	١٣	١٦,٧
٥	لا أعرف	١١	١٤,١
	مج	٧٨	١٠٠

وإذا كانت عينة الدراسة أفادت بتبعية المرأة للرجل في إطار الطريق الصوفي، إلا أن ثمة أعمالاً خاصة يضطلعن بها، وهو ما تحددها بالطبع علاقتهن بالقائم على تسيير العمل الصوفي، وهذا ما يكشف عنه الجدول رقم (٨) المنوط بتوضيح طبيعة العلاقة بين عينة الدراسة وشيخ الطريقة أو (العم)، والذي من خلاله يتضح أن نحو ٣٧.٢٪ منهن هن من الأعضاء العاديين الذين لا يستطيعون مقابلة الشيخ، وهو ما يجعل العلاقة بسيطه أو عادية. ويكشف الجدول أيضًا أن هناك نحو ٢٩.٥٪ أشرن إلى ما يتساوق

مع الاستجابة السابقة، إذ أفادوا أنهن لا يتقابلن مع شيخهم إلا في ظروف نادرة، أو ربما أن شيخ الطريقة يؤمن بضرورة الفصل بين الرجال والنساء. وفي مقابل هؤلاء نجد نحو ١٥.٤٪ أفدن عكس ذلك، إذ يسند شيخ الطريقة بعض الأعمال التي تتناسب وطبيعة التركيب البيولوجي للنساء، فضلاً عن وجود نحو ٩٪ تقريبًا يقمن بعملية الوعظ الخاص بالنساء، بالإضافة إلى تشغيل حلقات الذكر الخاصة بهن.

إنه من خلال ما تقدم يمكن القول إن نفوذ الحامي ووضعه يعتمد على الطاعة الخالصة لمريديه، فالتابع هو أسير للسلطة الروحية والرجال المشهورين بالنفوذ والمعرفة. إن المعتقدات الدينية تعكس قدرة روحية لبعض الأفراد، وهو ما يجعلها ليست معتقدات حيادية أو خالية من الهيمنة، فالقدرات الروحية بحسبانها جزءًا من النظام الاجتماعي، فهي تؤمن المؤسسات الاجتماعية المرتبطة بها، ومن ثم تعمل على تطويع البشر واستحسانهم لخضوعهم.

جدول رقم (٨) يوضح علاقة عينة الدراسة بالشيخ او العم

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	يا ترى إيه علاقتك بالشيخ او بعمك	ك	٪
١	أنا من الأعضاء العاديين	٢٩	٣٧,٢
٢	أنا باخد أوامر من اللي فوقي في عملية الخدمه ونادر لما اقابل الشيخ	٢٣	٢٩,٥
٣	أنا بساعد الشيخ في بعض الأمور الإدارية	١٥	١٩,٢
٤	أنا بيسند لي أعمال خاصة بالنساء	١٢	١٥,٤
٥	أنا بقوم بوعظ النساء وبشغل الحضره	٧	٨,٩

وإذا كانت عينة الدراسة تفيد أن ثمة أدوارًا معينة تخلع على النساء في إطار اللقاءات الدورية للطريقة، فإنه لتبيان مدى الوعي بالتدرج السائد في الطريقة التي يحظين بالعضوية فيها (الجدول رقم٩)، فهناك نحو ١٥.٤٪ أفدن بعدم وجود تدرج في الطريقة وذلك يكشف إما عن حقيقة قائمة، أو عدم الوعي بذلك وهذا هو الأرجح، إذ إن هناك نحو ٢٩.٥٪ ذكروا ما هو متعارف عن المراتب المتدرجة المألوفة في كل الطرق الصوفية. إن عدم الوعي بطبيعة البناء القائم في هذه الطرق من قبل مريديها، يجعلنا نشيح عنهن الوعي الحقيقي، وهو ما يجعل الغياب ليس فقط عن عملية التنظيم، وإنما حتي عن الأسباب القوية التي تدفع إلى الانخراط في مثل هذا النسق.

جدول رقم (٩) يوضح المناصب في الطريقة من وجهة نظر عينة الدراسة

م	إيه المناصب اللي انت تعرفيها في الطريقة	ك	٪
١	مفيش عندنا مناصب وكلنا إخوة	١٢	١٥,٤
٢	فيه محب ومريد وخليفة وخليفة خلفاء وسالك	٢٣	٢٩,٥
٣	فيه شيخ ومريد	١٦	٢٠,٥
٤	فيه شيخ وسالك	٢٢	٢٨,٢
٥	لا أعرف	٥	٦,٤
	مجـ	٧٨	١٠٠

ولئن كان الانتماء لأي تنظيم يفرض وجود آلية مناسبه للتواصل، فإنه بالكشف عن عملية الاتصال بين أعضاء الطريقة، فإن نحو ٢٨.٢٪ من عينة الدراسة أوضحت، أن الاتصال يتوقف على الوجود الزمني للحضرات. وإن كان ذلك يعبر عن طريقة واحدة من الطرق أو مجموعة أخرى، فإن هناك من يخالف ذلك، إذ يرى أن الاتصال في إطار وجود مكان محدد، (يكون في بيت واحد من المريدين)، ومن ثم يكون محدد سلفًا،

وهؤلاء يمثلن حوالي ١٩.٢٪. وفي مقابل هؤلاء هناك مجموعة أخرى مثلت نحو ١٦.٧ تذكر أن التجمع والاتصال من خلال بيت الطريقة الخاص بها، وأن حوالي ٣٥.٩٪ يشهدن أن التجمع والالتقاء يكون وقت الحاجة وعن آلية التليفون.

جدول رقم (١٠) للكشف عن آلية الاتصال بين أعضاء الطريقة

م	وبيتم أزاي الاتصال بيكوا	ك	٪
١	عن طريق التليفون	٢٨	٣٥,٩
٢	التجميع في المكان الخاص بالطريقة	١٣	١٦,٧
٣	في الحضرات	٢٢	٢٨,٢
٤	في بيوت أحد المريدين أو النواب	١٥	١٩,٢
	مج	٧٨	١٠٠

إن المدقق في طرائق التجمع والاتصال يجد أن عملية التجمع تكون مرتبطة بظرف محدد أو بمناسبة لإقامة الطقوس، وهو ما يعني أن التواصل والتفاعل الاجتماعي في الطرق مرهون بالفعل الذي تضطلع به الطرق الصوفية، وبزمان محدد مرتبط بالطريقة ذاتها، أو بالاحتفالات الدينية التي تهرع إليها الطرق الصوفية طوال العام، وهذا ما يكشف عنه في الجدول رقم (١١). وحتى ندمغ كلامنا السابق، فإنه بالوقوف على مرات الاجتماع بطريقة دورية، فإن حوالي ٢٩.٥٪ من عينة الدراسة أفادت أن ذلك يرجع إلى رغبة شيخ الطريقة، وهو ما يعني افتقاد الطريقة لوجود موعد محدد، بينما يذكر نحو ٣٠.٨٪ أنهن يجتمعن فقط في المواسم ويوم ميلاد الشيخ الكبير، وكذا في الأعياد، وفي مقابل هؤلاء أشار حوالي ١٩.٢٪ أنهن يجتمعن أسبوعيًا، وأن نحو ٢٠.٥٪ يجتمعن مرة كل شهر. وهو ما يجعلنا نرى أن ثمة تباينًا بين الطرق في دورية الاجتماع، وهو ما ينسحب أيضًا على

اخـتلافهم في التنظـيم والتـدرج وحتـي في الطقـوس والأشـكال. ولكـن اللافت للنظر أن اجتماع الطرق الصوفية مرهون بما يقرره الشيخ الذي ليس قبله ولا بعده في الوجود إلا هو.

جدول رقم (١١) لتوضيح عدد مرات الاجتماع في الشهر لأعضاء الطريقة

م	وبيتم الإجتماع كام مرة في الشهر	ك	٪
١	زي ما يشوف الشيخ	٢٣	٢٩.٥
٢	مرة كل اسبوع	١٥	١٩.٢
٣	مرة كل شهر	١٦	٢٠.٥
٤	في المواسم والأعياد	٢٤	٣٠.٨
	مج	٧٨	١٠٠

وإذا كانت الاختلافات في كل ما ذكرناه قبل قليل، فإنـه أيضًـا يـنطلي على الأسباب التي من أجلها يتم الاجتماع (انظر الجدول رقم ١٢). فهنـاك نحو ٢٠.٥٪ من إجمالي العينة يجتمعن من أجل التفقـه في الـدين والوقـوف على مناقب الأولياء، وأن نحو ٢٤.٣٪ يكون اجتماعهن مـن أجـل تـلاوة أوراد الطريقة، بينما يسجل نحو ٢٠.٥٪ من أجل تناول الطعـام، ويسـجل أيضًا نحو ٢٤.٣٪ من مجموع العينة بأنهن يجتمعن من أجـل مناقشـة أمـور وأحوال الطريقة وكيفية زيارة المنتسبين لها، فضـلاً عـن فـتح مقـار جديـدة والبحث عن آليات التمويل. إن كل مـا سبق يوضـح دون ريـب أن أمـور الطريقة هي الشغل الشاغل لهن، وأن مناقشة المسائل المتعلقة بـأمور الحيـاة اليومية تخرج عن تركيزهن، وعن دائرة اهتمامهن.

جدول رقم (١٢) يوضح أسباب اجتماعات أعضاء الطريقة

م	والاجتماعات دي بتكون عشان إيه	ك	٪
١	مناقشة أمور الطريقة	١٩	٢٤،٣
٢	تناول الطعام وأخذ البركة	١٦	٢٠،٥
٣	الاتفاق على مواعيد الحضور والحضرات	٨	١٠،٣
٤	تلاوة الأوراد والأحزاب	١٩	٢٤،٣
٥	تعليم القرآن والسنة ومعرفة مناقب الأولياء	١٦	٢٠،٥
	مجـ	٧٨	١٠٠

وحول ما إذا كانت الحضرات تختلف هي الأخرى من طريقة إلى أخرى، فإن الجدول رقم (١٣) يكشف عن الاختلاف بين الطرق كلها، إذ توضح نحو ٢٨.٢٪ من عينة الدراسة أنهن يجلسن على شكل دائرة والشيخ يجلس في منتصفها لكي يدير الحضرة ويمنح الهمة في مريديه. وأفاد نحو ٢٣.١٪ منهن أنهن يكن على شكل مربع أو مستطيل، وفي مقابل هؤلاء أشرن نحو ٢٠.٥٪ من عينة الدراسة أنهن يكن في صفوف متوازية، وأن نحو ١٦.٧٪ يذكرن أنهن يجلسن على مقاعد يتم رصها في بيت الطريقة، وليس هناك شكل محدد يميزهن، وأخيرًا يخبرنا نحو ١١.٥٪ أنهن يكن جالسات على الأرض ويأخذن شكل دائرة، حيث يكون نائب الطريقة في المتصف، إذ هو الذي يقوم بإدارة الحضرة وليس الشيخ. أنه بتأويل كل ما تقدم، فإنه يتكشف أن شكل الحضرات بالنسبة للنساء هي هي بالنسبة للذكور، وأن وجود الشيخ في وسط النسوة لا يمنعه أي عائق ديني أو دنيوي، وهو ما يجعل الاختلاط واجب.

جدول رقم (١٣) يوضح شكل الحضرات

م	وإيه شكل الحضرات	ك	٪
١	احنا بنقعد كلنا على الأرض وعلي شكل دايره	٩	١١،٥
٢	احنا بنكون قاعدين على الكراسي المرصوصه في بيت الطريقة	١٣	١٦،٧
٣	بنكون في دائرة والشيخ في وسطها	٢٢	٢٨،٢
٤	احنا بنكون في صفوف متوازيه لبعضها	١٦	٢٠،٥
٥	بنكون على شكل مربع أو مستطيل	١٨	٢٣،١
	مجـ	٧٨	١٠٠

وحيث إن عينة الدراسة أوضحت من خلال استجابتهن بأن سبب الالتحاق في الطرق الصوفية التي ينتمين إليهن يرجع إلى الالتزام بالقواعد الفقهية، فإنه بالكشف عن مدى التزام الطريقة ببعض الأمور المرتبطة بها، خاصة ما يتعلق بفصل النساء عن الرجال في الاجتماعات وفي ممارسة الطقوس فإن نحو نصف العينة تقريبًا قد أفادت بعكس ذلك (انظر الجدول رقم ١٤)، وهو ما يعني أن ثمة تناقضًا بين الكلام والفعل، ذلك الذي يتطابق مع ما جاء في الجدول السابق.

جدول رقم (١٤) يوضح الفصل بين الرجال والنساء في شغل الطريقة

م	والطريقة في كل شغلها بتفصل بين الرجال والنساء	ك	٪
١	نعم	٤٠	٥١،٣
٢	لا	٣٨	٤٨،٧
	مجـ	٧٨	١٠٠

وحتى يمكننا الوقوف على الأسباب التي تقف وراء ذلك التناقض، فإن الجدول رقم (١٥) يوضح أن نحو ٢١.٨٪ أفدن أن همّ الأعضاء لا

يتمحور حول المسائل المادية، وأن عملية الفصل لا يعدها أعضاء الطريقة اهتمامًا محوريًا بالنسبة إليهن، إذ هي تدخل في المسائل الهامشية، وأن نحو ٢٠.٥٪ أن الذكر وترديد الأوراد تجعل النظر إلى الآخر مسألة غير واردة، خاصة في ظل الانجذاب والغياب، وأن نحو ١٦.٧٪ أفدن بأنهن أخوة ولا يجوز للأخ أن يكون حلا لأخته، وبالتالي فلا حاجة للفصل النوعي بين أعضاء الطريقة.

جدول رقم (١٥) يوضح أسباب عدم الفصل بين الرجال والنساء في الطريقة

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	طيب وليه مبيفصلش بينهم	ك	٪
١	لأن إحنا اخوان	١٣	١٦,٧
٢	لأن احنا مش فاضيين نبص لبعض	١٧	٢١,٨
٣	الذكر بيخلي كل واحد مش فاضي للتاني	١٦	٢٠,٥
٤	لأن الدين والروحانية بتخلينا نترك الحاجات المادية	٩	١١,٥

وللتنقيب عن مدى التدرج في المعراج الروحي، أو ما نسميه بالروحانية التواصلية، فإن الجدول رقم (١٦) يكشف عن أن نحو ٢٩.٥٪ منهن قد تدرجن في سلم الدرجات الروحانية في الطريقة التي ينتمين إليها، والذي يمكن أن نتكهن هنا أنهن إما تركوا درجة الخدمة في الطريقة ذاتها، أو في الاحتفالات والطقوس المرتبطة بها، أو أنهم خلفوا وراءهم رتبة المريد لكي يدخلوا في درجة أخرى أرقى يخلعها عليهن الشيخ، أما النسبه الباقية فهي بقيت على حالها ولم تصب بأي تطور، وهو ما يرجع إلى العرف الخاص بالتصوف في هذا الصدد، وخاصة ما يرتبط برضى الشيخ عنه، أو عدم اجتهاده في الذكر، أو لعدم امتلاء الجسد بالنور والعشق الإلهي.

جدول رقم (١٦) للكشف عن الإجازة في الطريق الصوفي

م	ويا ترى أنتي معاكي إجازه(١) من الشيخ	ك	٪
١	نعم	٢٣	٢٩.٥
٢	لا	٥٥	٧٠.٥
	مج	٧٨	١٠٠

وبيد أننا كشفنا في مكان سابق أن بعض النسوة تدير الأعمال الروحية والإدارية وحتى الفقهيه في بعض الطرق الصوفية، فإننا من خلال الجدول رقم (١٧) يمكننا الكشف عن طبيعة النوع المانحة للإجازة والعهد، والذي من خلاله يتضح أن نحو ما يزيد على ثلاث أرباع العينة أشرن إلى أن الشيخ هو الذي منحهن الإجازة، بينما أفاد نحو الربع إلا ٣.٣٪ بأن الشيخة هي التي قامت بمنحهن ذلك، ولا غرابة هنا من ضآلة حجم النسوة في منح الإجازة، خاصة إذا ما راعينا الطقوس المرتبطة بهذا الفضاء الجديد، ولكن الغريب أن يقوم الشيخ بذلك، خاصة أنه أثناء هذا الطقس يقوم بوضع يد المرأة الممنوحة للإجازة ويتلمسها وهو ما يخالف الدين والشرع. وحتى نكون منصفين في هذا الصدد، فثمة من يشير إلى أن العهد لابد وأن يتم في حضور الزوج أو الأب أو الابن (المِحرم) الذي يقوم هو بملامسة يدها، ثم يقبض هو على يد الشيخ، ومن ثم يكون العهد قد أخذ بطريقة غير مباشرة.

---

(١) تعتبر الإجازه بمثابة شهادة من شيخ الطريقة على أخذ المريد العهد منه، ومن ثم فهي بالتالي اعترافاً موثقاً برتبة العضو المنتمي للطريقه فيها. انظر في ذلك: شحاته صيام، الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل، مريت، الطبعه الأولى، ١٩٩٦، (الملاحق)

جدول رقم (١٧) يوضح صاحب إعطاء الإجازة والعهد

م	ومين اداكي الإجازه والعهد	ك	٪
١	الشيخ	١٨	٧٨,٣
٢	الشيخه	٥	٢١,٧
	مجـ	٢٣	١٠٠

وبغض النظر عن نوعية من يمنح الإجازة، فإن الجدول التالي يوضح لنا أن حوالي ٥٦.٥٪ ممن حصلن على الإجازة استطعن الحصول عليها بعد مرور عامين، وهي مدة تعد قليلة إذا ما قورنت بغيرهم من الرجال الذين يمضون أعوامًا كثيرة حتى يتنقلوا بين الرتب أو قل في معارج الروحانية في الطرق الصوفية. ويمكننا أن نضيف هنا أن هذا قد يرجع إلى دأب هؤلاء النسوة في الاجتهاد في الذكر أو في الأعمال التي يوكلون بها، أو حتى يتم جذبهن وعدم نفورهن. وفي المرتبه الثانية تكشف عينة الدراسة بأن هناك نحو ٢١.٧٪ منهن حصلن على الإجازة بعد ما تلقت رؤية خاصة بها، تلك التي كانت إشارة لها وللشيخ بأن يمنحها الإجازة، والانتقال في مدارك السالكين. ثم في المرتبة التالية نجد أن نحو ٨.٧٪ منهن حصلن عليها بعد أقل من عام من الخدمة أو من الاجتهاد وفي الذكر، وهو ما يجعلهن يتفوقن في نشاطهم الروحي، ويقبلن على الطريق وشيخه بطريقة تفوق عن غيرهن من الأخريات.

جدول رقم (١٨) يوضح وقت اخذ الإجازة

م	وانتي اخذتي الإجازه دي بعد أد إيه	ك	٪
١	بعد سنه	٢	٨.٧
٢	بعد أثنين	١٣	٥٦.٥
٣	بعد أكثر من أثنين	–	–
٤	تبع الإجتهاد في الذكر	٣	١٣.١
٥	بعد ماشفت رؤيه وحكيتها للشيخه	٥	٢١.٧
	مج	٢٣	١٠٠

وحيث إن منح الإجازة، لابد وأن يسبقه أخذ العهد من الشيخ، فإنه لكي نقف على طبيعة الوعي المرتبط بالنسوة المتروحنة، فإننا نشهد بوجود تنوعًا في معناها لدى عينة الدراسة، وهي التي يكشف عنها الجدول رقم (١٩)، وهو ما يتضح من خلاله بأن المعنى المشار إليه لدى فئة لا يكون هو هو عند الأخرى، ذلك الذي ينعكس على الرتبة في الطريقة أو في ممارسة الطقوس الخاصة بالطريقة مثل الحضرات، ذلك ما أفاد به نحو ٣٠.٨٪، إن ذلك يرتبط بمعاهدة الشيخ على التوبة ٢٦.٩٪، وأن يخضعن للشيخ في كل شيء، أو يكن كالميت في غسله بين يدي مغسليه ٢٥.٦٪، وأن يعاندن الشيطان ويحاربهن ٢٤.٤٪، وأن يجتهدن في مراتب التدرج الروحي لكي يصفين من كدره ٢٣.١٪، وأن لا تبقى على ما حققته من درجة روحية بل تسعى دومًا إلى الإنقاد إلى أعلى، وأن لا يعودن إلى المعاصي مرة أخرى ٢٠.٥٪، تلك التي تمثل آداب الطريقة، وما تكشف عنه أدبيات التصوف.

جدول رقم (١٩) يوضح معني اخذ العهد "يسمح باكثر من استجابة"

م	ويعني إيه أن الأخ أو الأخت في الطريقه تأخذ عهد من الشيخ	ك	٪
١	انه يعاهد الله والشيخ على التوبه	٢١	٢٦.٩
٢	أنه يعاند الشيطان ويحاربه	١٩	٢٤.٤
٣	أنه لا يرجع على المعاصي ويتوب إلى الله	١٦	٢٠.٥
٤	أن يصل لدرجة روحيه عاليه	١٨	٢٣.١
٥	أن يكون له دور مؤثر في الحضرات	١٤	٣٠.٨
٦	أنه يخدم الأخوه وكل الناس دون مقابل	١٥	١٩.٢
٧	أنه يطيع الشيخ في كل شيء	٢٠	٢٥.٦

وللوقوف على طبيعة الفئات العمرية الأكثر ارتباطًا بالطريقة، فإن الجدول رقم (٢٠) يكشف عن أن نحو ٤٤.٩٪ أفدن بأن الفئات العمرية من ٤٠-٦٠ عامًا هم الأكثر ارتيادًا، وأن حوالي ربع العينة أفدن بأن الفئة العمرية من ٦٠ فأكثر هم الفئات الأكثر التصاقًا بالطرق الصوفية. وحيث إن ما سبق يمثلان المرتبتين الأولى والثانية في ترتيب الاستجابات، فإن المرتبة الأخيرة كانت من نصيب الفئات أقل من ١٦ عامًا.

وباعتبار أن ذلك هو انعكاس حقيقي لطبيعة الانتماء العمري للطرق الصوفية، فإننا نجد لذلك ما يبرره، خاصة إذا ما عرفنا أن الفئات العمرية السابقة تتسم براديكالية واضحة، ومن ثم يشكل سلوكها اندفاعة ثورية، بينما الفئات العمرية المتأخره في السن دائمًا ما تنشد السكون، إذ من خلال الإخفاقات الحياتية تبحث عن عالم آخر يعوضها ظروف القهر وعدم إشباع الاحتياجات، ناهيك عن كل ذلك أن مسألة الموت والخلاص من الدنيا

تحسبًا لموقف الآخرة يجعل الفئات المتقدمة في العمر هي الباحثة عن الخلاص والتكفير عن السيئات، وهو ما لا يأتي إلا بالتعلق بالمقدس.

جدول رقم (٢٠) للكشف عن طبيعة أعمار أعضاء الطرق الصوفية

م	ياترى ايه اكتر الأعمار اللى بتدخل الطريقة	ك	٪
١	اقل من ١٦ سنه	٦	٧,٧
٢	من ٨- ٣٩ سنه	١٦	٢٠,٥
٣	من ٤٠ — ٦٠ سنه	٣٥	٤٤,٩
	أكثر من ٦٠	٢١	٢٦,٩

ومع أن ماسبق يعكس تحيزًا واضحًا في الفئات العمرية المتقدمة في العمر وأسباب ذلك الارتباط من وجهة نظرنا، فإن الجدول رقم (٢١) الذي يحاول أن يوضح طبيعة الفئات الاجتماعية المرتبطة بالطرق الصوفية، يكشف لنا أن حوالي ٤٨.٧٪ أشرن إلى أن الطرق الصوفية تحرص على وجود أصحاب المناصب الكبيرة في إطار صفوفها وعضويتها، وهذا يعود بالطبع لقدرتهم على تسييل المصاعب التي تكتنف وجود وأداء هذه الطرق، فضلا عن أن هؤلاء يمكنهم مساعدة الطرق الصوفية في أداء رسالتها وطقوسها، خاصة ما يرتبط بتوسيع انتشار الخطاب الصوفي في بقية أرجاء الوجود المعاش. وحيث إن هذه النسبة تمثل أعلى المراتب في هذا الجدول، فإنه بالنظر إلى المرتبة الثانية، فقد أشارت عينة الدراسة أنها من نصيب رجال الأعمال والميسورين في المجتمع ٢٨.٢٪، وهو بالطبع ما يعود إلى قدراتهم المالية والتمويلية التي من خلالها تستطيع هذه الطرق تفعيل طقوسها وإقامة عباداتها الزهدية. أما بقية الاستجابات فقد كانت لكل فئات المجتمع؛ إذ حصلت على ٢٣.١٪. وهذا ما يعني أن التركيب

الاجتماعي لهذه الفئات قد تباين عما ألفه طريق التصوف. فبدلا من استيعاب الفقراء الذين كانوا يشكلون القاعدة الكبيرة من جيوش أو مريدي التصوف، حيث كانوا يهربون من الواقع وفساده وعذابه، إلى الخلاص الروحي، فإن هؤلاء قد خالطهم بقية مكونات المجتمع لكي يأخذوا نصيبهم من الآخرة في الوقت الذي فيه يحتلون الدنيا أيضًا، أو قد يكون بعضهم يريد أن يتطهر من دنس الدنيا.

جدول رقم (٢١) يوضح اكثر الفئات الاجتماعية ارتباطًا بالطريقة

م	يا ترى إيه اكثر الفئات اللي بتركزوا عليها في الطريقة	ك	٪
١	كل الفئات	١٨	٢٣,١
٢	أصحاب المناصب الكبيرة	٣٨	٤٨,٧
٣	رجال الأعمال والأغنياء	٢٢	٢٨,٢
٤	الطلبة	–	–
	مجـ	٧٨	١٠٠

ومن أجل الوقوف على أهم الفئات الاجتماعية التي تهتم الطرق الصوفية بوجودها في داخل كل طريقة، فقد أفادت المبحوثات (انظر الجدول رقم ٢٢) بمجموعة من العوامل، أنهم يساعدون في تسيير أمور الطريقة ٣٤.٦٪ وأنهم يساعدون الفقراء والمحتاجين ٢٤.٤٪، وأنهم يسهلون مصالح المتمين للطريقة ٢٨.٢٪، وأنهم يمولون أنشطة الطريقة ١٩.٢٪، وأنهم يقيمون أعمال الخير ١٦.٧٪، وأخيرًا أنهم يقومون الخدمة في الحضرات ٥.١٪. إن المتابع للأسباب التي تدفعن بها عينة الدراسة يجد أن المسألة تحتاج الهم الروحي وتتعداه، لكي يبقى وحسب المكاسب

الدنيوية، وهو ما يجعل الطرق الصوفية تحاول أن تكيف أمورها في إطار ما هو متاح دنيويًا.

جدول رقم (٢٢) يوضح أسباب التركيز على فئات اجتماعية بعينها في الطريقة "يسمح بأكثر استجابة"

م	وليه انتم بتركزوا في الطريقه على النوعيات دي	ك	٪
١	عشان تساعد أمور الطريقة	٢٧	٣٤،٦
٢	عشان نمول أنشطة الطريقة	١٥	١٩،٢
٣	من أجل تسهيل مصالح أهل الطريقة	٢٢	٢٨،٢
٤	بسبب مساعدة الفقراء والمحتاجين	١٩	٢٤،٤
٥	عشان نعمل اعمال الخير	١٣	١٦،٧
٦	بهدف انهم يقوموا بالخدمة في الحضرات	٤	٥،١

وعن الأماكن التي يتم فيها الطقوس الخاصة بالطريقة (الحضرات)، فإنه يتضح من الجدول رقم (٢٣) أن حوالي ٢٩.٥٪ من مجموع العينة أفدن بأن هذه الحضرات تتم في بيوت أحد المنضمين للطريقة، وأن نحو ٢٠.٥٪ ذكرن أن هذه اللقاءات تتم في الموالد فقط، بينما أشارت نحو ٢١.٨٪ منهن بأنه يتم عقد هذه الطقوس في المساجد عقب صلاة العشاء، ويشير نحو ٢٤.٤٪ أنه يتم في بيت الطريقة، وأن نحو ٣.٨٪ أوضحن أن الاجتماعات الخاصة بممارسة طقوس الشعائر الصوفية تتم في منزل شيخ الطريقة، وعلي الرغم من تعدد استجابات العينة وتباينها في تعيين موقع ممارسة الشعائر والطقوس، إلا أنه لا ينفي ممارسة هذه الطقوس في إطار الطريقة في أوقات تتباين بتباين الأوقات والأزمان والأعياد والموالد الخاصة بهم.

جدول رقم (٢٣) للكشف عن مكان عمل الحضرات

م	والطريقة اللي انتي منضمه ليها بتعمل حضرات فين	ك	٪
١	في البيوت بتاعة أحد الأخوة أو الأخوات	٢٣	٢٩,٥
٢	في المساجد بعد صلاة العشاء	١٧	٢١,٨
٣	في بيت الشيخ	٣	٣,٨
٤	في الموالد	١٦	٢٠,٥
٥	في بيت الطريقة	١٩	٢٤,٤
	مجـ	٧٨	١٠٠

ولتبيان الصفات التي يتمتع بها شيخ الطريقة والتي من خلالها يتم تفضيل طريقة عن أخرى والانتماء لها، فقد أشارت عينة الدراسة من خلال الجدول التالي (رقم ٢٤) إلى بعض الصفات لعل أهمها: أنه كاشف وعالم بالأحوال والمقامات ٢٨.٢٪، وأنه يفسر الأحوال والأمور ٣٢.١٪، وأنه يساعد في حل مشكلات أعضاء الطريقة ٢٤.٤٪، وأنه متفقه في أمور الدين ١٦.٧٪، وأنه يتمتع بكرامات ترتبط بالشفاء ١٥.٤٪، وأنه متبحر في تراث التصوف ٧.٧٪. إن المتأمل في ذلك، يجد أن صفات "الشيخ" هاهنا تجعله يتجاوز من الإنسان العادي إلى الإنسان الكامل أو "السوبر" الذي يتمتع بخصائص فارقة تجعله يفعل كل شيء بطريقة ظاهرة، أو قل إنه الشخص الإلهي الذي بمقدوره أن يقول للشيء كن فيكون[1].

---

(١) حول صفات هذه الشخصيات المرتبطة بالكرامة والأولياء، راجع كتابنا الولي والمقدس: الخروج من الناسوتية، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهره، ٢٠١١.

جدول رقم (٢٤) يوضح الصفات الفارقة لشيخ الطريقة عن المشايخ الأخرى

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	أيه الصفات اللي موجودة في شيخ الطريقة ومش موجودة في الآخرين	ك	٪
١	انه بيحل المشاكل اللي بتواجه الأخوة	١٩	٢٤.٤
٢	انه له كرامات خاصة في الشفاء والأمراض	١٢	١٥.٤
٣	انه بيفسر كل الأمور والأحوال	٢٥	٣٢.١
٤	انه عالم بالأحوال والمقامات	٢٢	٢٨.٢
٥	عالم بأمور الدين والقرآن والسنه	١٣	١٦.٧
٦	انه يعرف بأحوال المتصوفة ومناقب الأولياء	٦	٧.٧

ومع أن صفات الشيخ بحسبانه معلمًا روحانيًا تطل بتأثيراتها على الانتساب إلى طريقة محددة، فإنه بالإضافة إلى ذلك، فقد أفادت عينة الدراسة بالآتي، بأنه يعود إلى محبة أولياء الله ٤٣.٦٪، وإلى كرامات شيخ الطريقة في شفائهن ٢٣.١٪. وتركيز الطريقة على الدين والبعد عن الشطح ٢٠.٥٪، أو إلى قدرات الشيخ على قيادة الإخوة والأخوات في الطريقة ١٩.٢٪، أو إلى أن أزواجهن هم شيوخ الطريقة وكبرائها ٣.٨٪ (انظر الجدول رقم ٢٥).

إن النتائج المشار إليها قبل قليل تجعلنا نرى إن ممارس الطقوس لم يعد النظر إليه على أنه ساحر إيماني، أو أن استعمال الطقس هو بديل لعبادة المقدسات، أو بمعنى آخر أنه هنا تنتفي الحواجز بين المقدس والدنيوي، الأمر الذي يجعل الطقوس جزءًا من نظرية الممارسة التي تتأسس على العواطف الملزمة للأدوار الاجتماعية للذات البشرية. ومثلما أن الإنسان

حيوان اجتماعي فهو في هذا الحال يكون حيوانًا طقسيًا أيضًا، فإذا ما تم إزاحة وتغمية الطقس بأي صورة من الصور، فإنه يحاول العودة والظهور مرة أخرى بصور متعددة. فالطقس يخلق واقعًا في إطار زمان ومكان معين، ويربط بين الحاضر والماضي ويساعد على عملية الإدراك، وهو ما يجعله يسعى إلى الكشف عن الذوات الاجتماعية وطبيعة وعيهم الحقيقي أو الزائف.

جدول رقم (٢٥) يوضح اسباب اختيار عينة الدراسة للطريقة

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	وايه اسباب اختيارك للطريقة	ك	٪
١	زوجي شيخ الطريقة	٣	٣,٨
٢	محبتي لأولياء الله	٣٤	٤٣,٦
٣	ظروف مرضي والبحث عن الكرامات	١٨	٢٣,١
٤	هي بتركز على الدين والشريعة اكثر	١٦	٢٠,٥
٥	إعجابي بالشيخ والعلاقات مع الإخوة	١٥	١٩,٢

وإذا كانت هناك معايير خاصة أو شخصية لاختيار الطريقة، فإن الجدول رقم (٢٦) يوضح أيضًا أن أسباب الاختيار تعود لافتراق الطريقة التي ينتمين لها عن الطرق الأخرى القائمة في ساحة التصوف، وهو ما يقصده استجابات المبحوثات اللواتي أفدن نحو ٧٣.١٪ منهن على التمايز والافتراق، بينما أفاد نحو ٢٣.١٪ منهن بعدم وجود أي فرق.

جدول رقم (٢٦) يوضح افتراق الطريقة عن الطرق الأخرى

م	وهل الطريقة دي فيها اختلاف عن أي طريقة تانية	ك	٪
١	نعم	٥٧	٧٣.١
٢	لا	١٨	٢٣.١
٣	لا أعرف	٣	٣.٨
	مج	٧٨	١٠٠

ولتوضيح طبيعة هذا الفرق، فإن نحو ٢٩.٨٪ ممن أجابوا بنعم، أفادوا بأن ذلك يعود إلى المنهج الوسطي والبعيد عن التطرف الذي تسلكه الطريقة، وأن نحو ٢٤.٦٪ أرجعوا الاختلاف إلى تركيزها على الشريعة والسنة، في مقابل نحو ٣.٥٪ أرجعوا ذلك إلى الفصل بين الرجال والنساء.

جدول رقم (٢٧) يوضح طبيعة الفرق بين الطريقة والطرق الأخرى

م	من أجاب بنعم، وما هو الإختلاف	ك	٪
١	لأن الرؤوس متساوية	١١	١٩.٣
٢	لأنهم بيركزوا على الشريعة والسنه	١٤	٢٤.٦
٣	لأن مفيهاش أي شطح وابتداع	١٣	٢٢.٨
٤	لأن فيها فصل بين الرجال والنساء	٢	٣.٥
٥	لأن منهجها وسطي وتبتعد عن التطرف	١٧	٢٩.٨
	مج	٥٧	١٠٠

وحيث إن الاختلاف واضح في الأسباب سالفة الذكر، فإن عدم الاختلاف يرجع أيضًا من وجهة نظر المبحوثين (انظر الجدول رقم ٢٨)، بأن الكل يطيع شيخ الطريقة ٤٤.٥٪، وأن الدين والعبادة واحد في كل

الطرق ٣٣.٣٪، وأن الطرق كلها تدعو إلى التقرب إلى الله وإلى الأولياء وشيوخ الطريقة ٢٢.٢٪.

جدول رقم (٢٨) يوضح أسباب عدم وجود اختلاف بين الطرق

م	من أجاب بلا. لماذا لا يوجد أي اختلاف	ك	٪
١	كل الطرق واحدة من حيث العبادة	٦	٣٣.٣
٢	الطرق بتدعو إلى القرب من أبناء الأولياء	٤	٢٢.٢
٣	كل طريقة بتمشي ورا عمها (شيخها)	٨	٤٤.٥
	مجـ	١٨	١٠٠

ولا ريب أننا من كل ما تقدم يمكن القول أن تفعيل الطقوس في الطرق الصوفية تعمل على إحياء الحالة الإيمانية. فتفعيل الطقس يكشف عن القوة الكامنة للفوضى، وفي تشويش العقل وإبراز القدرات والحقائق النهائية. إن تفعيل الطقوس والأعراف، يعمل على دب الالتباس واللاتمفصل في المعتقدات، ومن ثم تفعيل لمبدأ الدناسة الذي هو صنف من الخطر يعمل على وأد القدرات الممكنة وتعطيل القوانين الناظمة للعقلانية. إن الدين وفق منطقه الذي حاولنا تبيان طبيعته ـــ وهو ما نشير إليه بمفهوم الدين السلوكي ـــ يعرف بمجموعة من القواعد الطقوسية التي تحمل المضمون الروحاني في العبادة، وهذا هو عين ديانة بني إسرائيل الذين ارتبطوا بروحانيه الكهنة الناسوتيين. وهذا ما يعززه كلام "ماري دوجلاس" التي تقول: "إنهم كانوا يقدسون ما هو خارجي ويطمسون من الدين المثل الأخلاقية..... والعواطف الرقيقة.... ويختزلون خالق الكون إلى مجرد إنسان.... من العرف السحيق، اشتقت القدسية والتمثيل الاعتباطي وكلاهما مفهومان عتيقان يتم نبذهما لصالح القدسية الروحية والناموس

الأخلاقي.... ". إنه حسب ذلك فإن استخدام الطقوس الجماعية تعد شكلاً من أشكال الظواهر السيكولوجية التي ترتبط بطبيعة تحقيق الرغبات بوسائل ذاتية.

ثالثًا: تأسيس جمعية للمتصوفات والعمل السياسي:

عرفت الساحة الصوفية جدلاً عنيفًا من تأسيس جمعية خاصة بالنسوة حتى تتمكن من محاربة الفكر السلفي، وازدياد العضوات الجدد في الطرق الصوفية. ولما كان المجتمع الصوفي بعضه يقف مع، والآخر يقف ضد، فقد آثرنا الوقوف على ذلك بطريقة واقعية. فمن خلال الجدول رقم (٢٩) يتضح لنا أن ثمة صيغة جمعية لعينة الدراسة تعبر عن رغبتهن في وجود جمعية صوفية نسائية، تكون مسئولة عن شئون الصوفيات، وتديرها سيدة من بين صفوفهن، والواقع أن ذلك يكشف عن وعي بأهمية تأسيس رابطة خاصة بالنساء تبتعد عن السيطرة الأبوية (البطريركية) للذكور على الطرق الصوفية، وعلى مشيختها فضلا عن أنها تكشف عن وعي جواني بإزاحة الرجال عن دور الولاية الذي يمنحه الذكور لأنفسهم دون مشاركة لهم من قبل النسوة.

جدول رقم (٢٩) للكشف عن موقفهن من تأسيس جماعة نسوية صوفية

م	يا تري انتي مع وجود جمعية صوفية نسائية وتكون مسئولة عنها سيدة صوفية	ك	٪
١	نعم	٧٨	١٠٠
٢	لا	-	-
	مج	٧٨	١٠٠

وللوقوف على الأسباب التي تدفع النساء للموافقة على وجود سيدة على رأس الجمعية النسوية للمتصوفات (الجدول رقم ٣٠)، فإن هناك من

يرين أن النساء في تجمعهن مع نوعهن يعد أفضل من تجمعهن مع الرجال، وهو ما قد يرجع إلى أن النوع الواحد أفضل في التقارب من النوع الضد. وإذا كانت الاستجابه هنا قد جاءت بنحو ٣٢.١٪، حيث تمثل أعلى الاستجابات، فإنه في المرتبه التالية، يقدم نحو ٢٦.٩٪ سببًا آخر، يتمثل في محاربة الداعيات السلفيات اللائي سيطرن على آليات الإعلام، ويدعون إلى التشدد وعدم الاختلاط. ثم تأتي في المرتبة الثالثة بنسبة ٢٣.١٪ لتكون من نصيب أن المرأة في قيادتها للجمعية ستكون حريصة على مصالح من مثلها، وهو ما يعكس وعيًا عميقًا بضدية الرجل الذي لا يعمل على مصالحها، ثم في مرتبة تالية فضلن نحو ٢٠.٥٪ من عينة الدراسة أن المرأة بقدراتها تفوق قدرات الرجل في الدعوة إلى الدين الوسطي، أو قل إن ما تتمتع به المرأة من قدرة في الجذب والإقناع يمكنها من تخليص الدين من العنف، وهو ما تقوم به الأخريات من الداعيات السلفيات.

جدول رقم (٣٠) يوضح أسباب تفضيل تراس سيدة متصوفة على الجمعية

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	ويا ترى ليه انت مع وجود سيده متصوفه على رأس الجمعيه النسويه	ك	٪
١	لأن السيدات مع بعضهم أفضل	٢٥	٣٢.١
٢	المراة تقدرٌ توصل افضل للدعوة للدين الوسطي غير المتطرف	١٦	٢٠.٥
٣	لمحاربة الداعيات السلفيات	٢١	٢٦.٩
٤	لمراعاة مصالح الصوفيات	١٨	٢٣.١
٥	دعم الطرق الصوفية وزيادة انتشارها	٣	٣.٨
٦	عشان إن الرجال يسيطرون على كل حاجه	١١	١٤.١

ولمعرفة الطريقة التي دخل بها النسوة كأعضاء في الجمعية، فإن الجدول رقم (٣١) أشار إلى أن نحـو ٧٣.١٪ منهن أشرن إلى دور زوجات شيوخ الطرق الصوفية، وأن نحو ١٦.٧٪ أشرن إلى دور الإعلام في ذلك، في مقابل نحو ١٠.٢٪ منهن يذكرن أنهن عضوات من المؤسسات هم أولادهن. ولوجود قربى بيولوجية مع شيوخ الطرق٥.١٪، وأن ٥.١٪ شيوخ الطرق من الرجال يلعبون أدوارًا مهمة بحكم سطوتهم الروحية على مريديهم في الطرق في جذب ذويهم من النساء.

جدول رقم (٣١) يوضح كيفية الدخول إلى الجمعية

م	وانتي دخلتي الجمعية دي إزاي	ك	٪
١	أنا دعتني زوجة أحد الشيوخ الكبار	٥٧	٧٣,١
٢	أنا عضوة مؤسسة في الجمعيه	٤	٥,١
٣	أنا دعاني واحد من شيوخ الطرق الصوفية الكبار	٤	٥,١
٤	أنا لما عرفت من الإعلام اتصلت بواحدة من زوجات الشيوخ	١٣	١٦,٧
	مج	٧٨	١٠٠

ولتبيان معرفة أهداف الجمعية من خلال المتسبين لها، فإن ١٠٠٪ من الأعضاء يعرفن الأسباب الحقيقية القابعة وراء تأسيس الجمعي، وهو ما يكشف عن طبيعة الوعي الجديد المتشكل، من خلال الارتباط بالمؤسسات والإجندات الأجنبية. إن اتفاق عينة الدراسة على المعرفة الحقيقية حول تأسيس دار خاص للصوفيات يعني بالأساس توشيج الروابط بالدنيوي والانفصال عن الروحاني والمقدس.

جدول رقم (٣٢) للكشف عن أهداف الجمعية من خلال أعضائها

م	ويا ترى انتي تعرفي ايه اهداف الجمعيه دي او اللي بيقولوا عليها دار النساء الصوفيات	ك	٪
١	نعم	٧٨	١٠٠
٢	لا	–	–
	مجـ	٧٨	١٠٠

وبالسعي إلى الوقوف على أهداف الجمعية من خلال آراء عينة الدراسة (الجدول رقم ٣٣)، فقد أفادت عينة الدراسة أن هناك مجموعة منها هي: تحسين العلاقة مع الغرب وتغيير صورة الإسلام في الغرب بنسبة ١٩.٢٪، والنزول بقوة في فضاء السياسة ١٦.٧٪، ودعم الفرق المعتدلة والسلام والحوار ١٤.١٪، وإعادة تجديد الأضرحة والاهتمام بها ١٢.٨٪، وإيجاد قنوات جديدة مع الغرب ونشر الفكر الصوفي من خلال الفضائيات ومحاربة السلفية ١١.٥٪، وتمكين الصوفية في المجتمع ٣.٨٪. إنه من خلال هذه الاستجابات يمكننا القول إن ثمة تماشيًا مع ما هو مطروح عالميًا ومحليًا، إذ تحاول الطرق الصوفية من خلال أطروحاتها الحالية أن تستبدل ذاتها محل جماعات الإسلام المسلح، ولتكون صورة أخرى للإسلام بديلا عما هو مطروح على الساحة العالمية بعد أحداث سبتمبر ١٩٩١، ويمكننا في هذا الصدد أن نضيف أنه من خلال هذا الاهتمام العالمي، فإن الصوفية تحاول أن تسوي أوضاعها ضد الأفكار السلفية المضادة لها، وهو ما يعكسه اهتمام المتصوفة اليوم بالجانب السياسي الدنيوي، وهو ما كانت قد أشاحت عنه من قبل وأبعدته عن دائرة اهتمامها.

جدول رقم (٣٣) يوضح وعي عينة الدراسة بأهداف الجمعية

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	وايه الأهداف دي	ك	٪
١	تغيير صورة الإسلام في الغرب	١٣	١٦,٧
٢	محاربة السلفيه ومواجهة التشدد الأصولي	٩	١١,٥
٣	زيادة إعادة تجديد الأضرحة	١٠	١٢,٨
٤	إقامة قناه فضائية لنشر الفكر الصوفي	٩	١١,٥
٥	تمكين الصوفية في المجتمع	٣	٣,٨
٦	النزول بقوة إلى ميدان السياسة	١٣	١٦,٧
٧	تحسين العلاقات مع الغرب	١٥	١٩,٢
٨	إيجاد قنوات جديدة للتعاون مع الغرب	٩	١١,٥
٩	دعم الفرق المعتدلة والسلام والحوار	١١	١٤,١

وإذا كنا نعيش زمن مؤسسات المجتمع المدني وفق المشورات الخارجية، وأن الدولة والجهات الأجنبية تشجع على زيادة تدخل الصوفيات في إطار الدين، بديلا عن الداعيات السلفيات، فإنه للوقوف على مدى تفهم ذلك لدى أصحاب عينة الدراسة، فقد أفادت نحو ٧٨.٣٪ (الجدول رقم ٣٤) أنهن ضد ذلك، وهو ما يعود إلى مجموعة من الأسباب كشف عنها الجدول رقم (٣٥).

جدول رقم (٣٤) يوضح إمكانية عمل جمعيات مماثلة لهذة الجمعية

م	يا تري ممكن تعملي جمعية زي الجمعية اللي انتي فيها	ك	٪
١	نعم	١٧	٢١,٧
٢	لا	٦١	٧٨,٣
	مج	٧٨	١٠٠

ولتبيان الأسباب التي تجعل النسوة يقفن موقفًا مضادًا لتزايد الجمعيات النسوية الصوفية (انظر الجدول رقم ٣٥)، فإن هذة الأسباب جاءت وفق ترتيبها على النحو التالي: افتقاد النسوة للخبرة والدراية في شئون الجمعيات ٢٩.٥٪، وعدم انشقاق الصف وكثرة المشاكل والصراعات ٢٨.٢٪، وانخفاض التمويل الخاص بإدارة الجمعيات ٢٣.١٪، وتفرق الجهود ٢٠.٥٪، وعدم تفرغ المرأة للعمل بالجمعيات ونقص الوقت ١٥.٤٪، وقلة أعداد الصوفيات ١٠.٣٪.

جدول رقم (٣٥) يوضح اسباب عدم عمل جمعيات اخرى مماثلة

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	وليه "لأ" متعملوش جمعيات تانية	ك	٪
١	الجمعيات الكثيرة هتفرق جهودنا	١٦	٢٠،٥
٢	كتر الجمعيات هيخلق مشاكل بيننا	٢٢	٢٨،٢
٣	التمويل كده هيقل ومش هنقدر نعمل حاجه كويسه	١٨	٢٣،١
٤	لأن مفيش سيدات عندهم الخبرة والدراسة في شئون الجمعيات	٢٣	٢٩،٥
٥	لأن السيدات معندهمش وقت	١٢	١٥،٤
٦	لأن الصوفيات مهماش كتير	٨	١٠،٣

ومع أن عينة الدراسة تحاول من خلال آرائهن أن تأتي بجمعية واحدة من أجل جمع صفوف المتصوفات للوقوف ضد الاتجاه المتشدد في الدين، فإن ذلك انعكس بشكل واضح على موقفهن من جماعة الإخوان المسلمين والسلفيين، وهذا ما يكشف عنه الجدول رقم (٣٦) الذي يبين أننا نشهد إجماعًا منهن على موقفهم المضاد، وهو ما يعود بالطبع إلى موقف الآخرين

من فكر وممارسة المتصوفة، الذين في بعض الأحيان يرمونهم بالمروق والخروج عن صحيح الدين.

جدول رقم (٣٦) للوقوف على موقف عينة الدراسة من الإخوان والسلفيين

م	ويا ترى أيه موقف الطريقة بتاعتكوا من الإخوان المسلمين والسلفيين	ك	٪
١	معهم	–	–
٢	ضدهم	٧٨	١٠٠
	مج	٧٨	١٠٠

واستكمالاً لما تقدم، فإنه بالوقوف على الأسباب التي عددتها عينة الدراسة من أصحاب الاتجاهات الدينية المتشددة، فإننا نجدها على التوالي، أنهم يحرمون ويحللون دون القياس على صحيح الدين ٤١.١٪، وأنهم يقفون موقفًا متشددًا من الأولياء وآل البيت والأضرحة ٣٤.٦٪، وأن سبيلهم في الحياة لا يحيد عن العنف ٢٤.٤٪، وأنهم يبحثون عن الدنيا وليس الآخرة ٢٣.١٪. إن الموقف الخاص من السلف والإخوان معًا يتلخص هاهنا في العداء المتبادل بينهم، وهو ما يجعل التفسير والتأويل الخاص لكل منهما هو الحكم وليس صحيح الدين الذي هو الآخر خضع للمصلحة الخاصة بكل فريق. (انظر الجدول رقم ٣٧).

جدول رقم (٣٧) أسباب الموقف المضاد من الإخوان والسلفيين

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	وليه ضدهم	ك	٪
١	هما بيحللوا ويحرموا زي ما همه عايزين	٣٢	٤١.١
٢	همه همهم الدنيا	١٨	٢٣.١
٣	احنا ضد العنف	١٩	٢٤.٤
٤	همه ضد الأولياء وضد آل البيت والأضرحة	٢٧	٣٤.٦

وبيد أن عينة الدراسة ترمي السلف والإخوان بتهمة الانشغال بالدنيا والبعد عن الآخرة، فإن موقفهم هاهنا لا يختلف عن ذلك، إذ يوافق نحو ٨٥٪ تقريبًا منهن على العمل بالسياسة، وهو ما يتساوق بالطبع مع الآخرين، أي أن همهن هنا هو الدنيا وليس الآخرة.

جدول رقم (٣٨) يوضح موقف عينة الدراسة من اشتغال المتصوفة بالسياسة

م	ويا تري انتي مع اشتغال المتصوفة بالسياسة زيهم زي السلفيين والإخوان	ك	٪
١	نعم	٦٦	٨٤,٦
٢	لا	١٢	١٥,٤
	مج	٧٨	١٠٠

وإذا ما سعينا للوقوف على الأسباب التي تدفعهم إلى الموافقة على العمل بالسياسة، ومن ثم تكوين الأحزاب، فإن الجدول التالي يوضح أن نحو ٢٩.٥٪ من عينة الدراسة أشرن إلى سعيهن إلى منافسة السلفيين والإخوان في وجودهم، وأن نحو ٢٨.٢٪ من العينة أفدن بأن نزولهن إلى الشارع سوف يجعل صوتهم أعلى من الآخرين، بينما أشرن نحو ٢٥.٦٪ منهن إلى ضرورة تغيير صورة الضعف التي يفهمها الآخرين عن حركات التصوف، كما أوضح نحو ١٤.١٪ أن ذلك يعود إلى أهمية نشر الفكر الصوفي واجتذاب الآخرين لهن حتي تقوى حركتهن، وأوضح نحو ١٥.٤٪ من عينة الدراسة أن النزول إلى معترك السياسة سوف يساعد في وجودهن على الأرض، ومن ثم المساهمة في تغيير المجتمع.

جدول رقم (٣٩) يوضح أسباب الموافقة على العمل بالسياسة

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	وليه انتي مع اشتغالهم بالسياسة وتكوين الأحزاب لمن أجاب بنعم	ك	٪
١	عشان تقدر تفيد البلد	١٢	١٥,٤
٢	من أجل أن نبين ان احنا مش ضعاف	٢٠	٢٥,٦
٣	ان ممكن صوتنا عالي زيهم	٢٢	٢٨,٢
٤	عشان ننافس السلفيين والأخوان	٢٣	٢٩,٥
٥	احنا عايزين ننشر فكرنا	١١	١٤,١

وإذا كان المتصوفات قد قبلن النزول للشارع والعمل بالسياسة، فإنهن أيضًا وافقن على قبول التبرعات والتمويل الخارجي، وهو ما نجده واضحًا في الجدول الحالي الذي يشير إلى نحو ٨٠.٨٪ يوافقن على ذلك، وهو ما يعني أنه لا فرق بين الاعتماد على الذات والتدخل من الآخر الذي يحاول أن يطمس الهوية ويضعضع الدين، وهو ما يسبب له إزعاجًا داخليًا وخارجيًا، أي على مستوى مجتمعه الخاص به، أو على مستوى الأوطان الأخرى التي يستبيحها ويستنزف مواردها. فضلا عن أن المتصوفات لا يعين موقفهن في إطار الإستراتيجيات والأجندات الغربية (انظر الجدول رقم ٤٠).

جدول رقم (٤٠) يوضح مدى قبول التبرعات والتمويل الخارجي

م	ممكن تقبلوا التبرعات والتمويل الخارجي	ك	٪
١	نعم	٦٣	٨٠,٨
٢	لا	١٥	١٩,٢
	مج	٧٨	١٠٠

وفي ظل الموافقة على استباحة الخارجي لكل ما هو وطني، فإنهن يعللن ذلك في استخدام التدعيمات الخارجية والمعونات في الدفاع عن ذواتهن وعن حركة التصوف، وزيادة المساعدات والمشروعات ٣٠.٨٪، وفرض وجود حركة التصوف إعلاميًا ٢٥.٦٪، فضلاً عن تطوير قدراتهن ومواردهن المالية الداخلية ١٩.٢٪، والاستعاضة بهذه التدعيمات الخارجية عن شح الدولة وبخلها تجاههن ١٦.٧٪.

جدول رقم (٤١) للوقوف على أسباب قبول التبرعات

"يسمح بأكثر من استجابة"

م	وليه تقبلوا التبرعات	ك	٪
١	لأنها هتزود من أمكانياتنا ونقدر ندافع عن نفسنا	١١	١٤,١
٢	نقدر نعمل محطة فضائية تعبر عننا	٢٠	٢٥,٦
٣	علشان نقدر نزود من أعدادنا	١٧	٢١,٨
٤	عشان نقدر نزود من المشروعات والمساعدات	٢٤	٣٠,٨
٥	لأن إمكانياتنا ضعيفة	١٥	١٩,٢
٦	لأن الدولة مبتدفعش حاجة	١٣	١٦,٧

وفي نهاية هذا الفصل، وقبل أن نحيل أنفسنا ونرتحل إلى آخر، فإنه بمقدورنا أن نجمل أهم الاستخلاصات الأساسية منه، وهي:

أولاً: أن الحريم الصوفي ومحيطها المألوف يدفع بوجود إطار معرفي جديد، يتعارك فيه الموروث من جانب، ومع الآخر "المحلي" من جانب آخر، وهو ما يعني عدم وجود حدود فاصلة بين الثوابت من جهة، أو بين المقدس والدنيوي من جهة أخرى. إن الاستناد إلى الروحانيات بدأت

تدخل في منافسة أخرى مع غوايات الغرب الرأسمالي الذي وفقًا لمخططاته يعمل على نزع العنف والهويات الأصولية من الوجود الإسلامي.

ثانيًا: إنه حسب ذلك، فقد منحت المتصوفات متسعًا من الخيارات أمام الروحي والغواية الأرضية. فبعيدًا عن الاندماجات المعرفية والإفرازات الحضارية المتنوعة الآتية من الديانات الإشراقية، فإنها قبلت بتفعيل مفاهيم السلام العالمي والأخوة الإنسانية وقبول الآخر (الخارجي)، والصدام مع المخالف (داخليًا).

ثالثًا: إن العلاقة بين المتصوفات والدعوة إلى الاستقلال عن الموروث الصوفي يعكس رؤية برجماتيه تضم أبعادًا كونية وإلهية في آن، أو قل بعدًا باطنيًا وخارجيًا في الوقت عينه، ذلك الذي يجعل فضاءها الحيوي هو السماء والأرض معًا.

رابعًا: إنه في ضوء مفهوم الانزياح، فإن المتصوفات تتجافي مع قواعد الإرث الصوفي، إذ وضعت مسافة بينها وبين الاعتيادي والشائع في أرومة القيم والمعايير الصوفية، لكي تقبل أن تكون أحد الآليات الفاعله في تنفيذ استراتيجيات الغرب.

خامسًا: وباعتبار أن السياسة لا تؤمن إلا بالمتاح وليس بالمقدس، فإنها تعد خلخلة مستمرة للثوابت التي تجعل الكل في حرب حتي يتم تغليب طرف فاعل آخر. ولما كان ذلك يخرج عن الحقائق والثوابت الصوفية، فإن توجه الصوفيات إلى عقر دار السياسة، يعد نوعًا من التفكيك الذي يفضح الشق السلطوي لدى المرأة، أو قل إنها الردة مرة أخرى للحصول على السلطة الأنثوية وقتما كانت في زمن الطفولة البشرية إله.

سادسًا: إن السياسة بحسبانها توجهًا نحو السلطة، وأن الصوفية هي انسحاب من المجتمع وإفراغ لمضمون السيطرة، فإن الصوفيات بـدلن مـن مفاهيم الحب والعشق والتسامح، إلى المفاهيم القمعية والاستلابية الدنيوية، ومن ثم إقصاء الآخر الذي ظلت هي تابعه لـه خاصـة بعـد خروجهـا مـن الفردوس الأعلى.

سابعًا: إن مراجعة الصوفية لخطها النسكي والزهدي، والدخول عـلى خـط "السياسويه"(١)والخضوع لاستفزازات الفصائل الدينية الأخرى، يجعل التمييز بين الحق والباطل مؤمًا أو غير وارد من قبـل المتصـوفات، وهـو مـا يسـأل عنـه التفكير بالظاهر وليس الباطن. إن خضوع الصـوفيات للاسـتعمالات اليوميـة -العرضيه- في الحياة اليومية، والبحث عن كل ما هو مادي عـبر بوابـة السياسـة، يجعل الحمولات الفكرية عندهن، تخضع لمفهوم الغواية التي شـكلت سـلوكهن الأخلاقي والديني. وهنا يمكن القول أن عودة السياسة كمفهـوم عـلى السـطح لدى المتصوفة، يجعل إيمانهن بالمقاربات المعاصرة هو الأساس في تسيير العبادات فيما بعد.

ثامنًا: إن قبول السياسة كممارسة يومية من قبل المتصـوفات. والقبـول باشتراطاتها، يجعل الارتباط بالواقع المعاش المعنى المرادف لـرفض الآخـر، أو قل إنه طغيان الدنيوي المتشح بالدناسة، ومن ثم القطيعة مع المقـدس أو الجانب العقيدي لديهن. فقبول التسامح والتعايش ومد جسور الحـوار مـع الغرب يقصد السكون وإغفال الطرف عن ممارساته ضد الهويـة، ممـا يعنـي

(*) تم إضافة واو وياء النسب للتحقير من شأنها وفعالياتها .

اشتعالاً للصراع والعدوان على العدو التقليدي لهم، وهو تحديدًا السلفيون والوهابيون وجماعة الإخوان المسلمين.

تاسعًا: إنه حسب منطق المتصوفة – الآني – فإن علاقات الود والتعايش بين المسلمين، باتت في خطر، وأن مفهوم الأمة الواحدة سيكون مجروحًا، وأن مفهوم التواد والتراحم الذي يطرحه القرآن(١) بات وفق مفاهيم "هوسرل" حكمًا معلقًا.

عاشرًا: إن النزعة الإقصائية التي تتشح بها الصوفية اليوم، لهي دليل على إيمانها بحتمية الافتراق مع كل الملل الأخرى. فبدلا من التقارب مع كل ما هو داخلي، فإنهم يسعون إلى استبدال الآخر بالشبيه، ذلك الذي يكرس ممارسة لا ترقى إلى مستوى الفضيلة الأخلاقية، والحوار الإيجابي لمد جسور التواصل بين المشارب المختلفة.

---

(١) مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى....".

الفصـــل السابع
الدين الناعم والوعي بالمدنس

مقدمة

يشهد التصوف نوعًا من الرواج في ظل الأزمات السياسية. ففي الوقت الذي تسعى فيه الأنظمة إلى استئناسه واستقطابه، في الوقت عينه الذي يعملون على استخدامه من أجل وأد الإسلام المسلح، ذلك الذي فرض عليهم أن يكونوا نوابًا أو وكلاء عن الدولة والغرب في وقف وإبطاء الحركات المضادة للأنظمة الحاكمة وسياساتها المتحالفة مع الرأسمال الأجنبي. إن إعادة انتاج التصوف كمشروع ديني بديل، بهدف إعادة فك الارتباط بين المقاومة والتهميش ومسخ الهوية، ومن ثم الوقوف في وجه أنماط التشديد الديني، يجعل التصوف ما هو إلا ممارسة للحياة بطريقة متحررة، وليس محاولة للعروج الروحي إلى السماوي. أو بتعبير آخر، إن تبدل وجهة وتبصر الصوفية، وفق ما سبق، يساهم في قيامهم بدور قوة الطرد المركزي لكل ما هو حي ومتفاعل ضد الغرب الرأسمالي.

وإذا كانت المرأة وفق تحركاتها قد راحت تجيش ذاتها من أجل مواجهة الفكر السلفي، ونشر الفكر الإسلامي المعتدل، وإيقاظ وعي الحريم الصوفي لمحاربة المد الوهابي في المجتمع، فإن هذا الفصل يأتي لكي يكشف عن موقف المشايعين من المتصوفة من تأسيس جمعية خاصة بهن تعمل على نشر التصوف كسلوك وكاعتقاد، وتقف في وجه التشدد والأصوليات.

ولكي نقوم بذلك، فقد حاولنا انتقاء مجموعة من الحالات التي تحتل موقعًا متميزًا في سلم الطرق الصوفية، وحتى نقف على طبيعة الوعي الحقيقي حول هذه المسألة، فإننا آثرنا أن نختار ليس فقط الحريم الصوفي، ولكن أيضًا (رجال التصوف) إننا راعينا وجود الآخر "الذكري" لكي

نقف من خلاله على صورة الآخر لديهم وموقفهم من مزاحمة النساء للطريق الصوفي وبحثهن عن العودة إلى الفردوس الأعلى من باب السياسة.

الحالة الأولى: ثورة الأعماق

صاحب هذه الحالة هو(أ.ح) نائب شيخ المشايخ في إحدى محافظات الوجه البحري، والذي يبلغ من العمر نحو ستين عامًا، ويعمل مديرًا عامًا بوزارة التعليم العالي، والذي وصل إلى هذا الموقع نتيجة لقيادته لإحدى الطرق الصوفية التي تضمها المشيخة العامة على مستوى القطر المصري. وإذا كان ذلك على مستوى الوظيفة، فإنه على مستوى الطريقة، فقد احتل صاحب الحالة الراهنة مكانته فيها نتيجة لتدرجه وترقيه في سلم الطريق الصوفي، فهو من مريد إلى عارف أو سالك إلى نائب للطريقة إلى تربعه على أعلى درجة في الطريقة. إنه نتيجة لوفاة الشيخ المؤسس للطريقة، استطاع أن يمتلك زمام أمورها، وهو ما جاء نتيجة اجتهاده وقربه للشيخ "الولي" المؤسس وهو في ذلك يقول:

".... أنا عرفت الطريقه دي بالصدفه.... أنا مريت بظروف صعبه شويه في الصحه وفي الفلوس.... ومرة دعاني واحد من أصحابي أني أروح حضرة الشيخ.... وأنا كنت مضايق فقمت وافقت على طول.... وبعد ما رحت طلعت جلستي قريبه من الشيخ، وهو لقيته بدأ يحط عينه عليا..... وبعدها لقيته أخدني من إيدي وقعد يصبرني.... وكان كلامه ليا راحة كبيرة... من يومها أنا داومت على قعداته وحضراته.... لغاية ما أخدت العهد، وبقيت بالنسبة للشيخ زي ابنه.... كان عمنا بيراعيني في كل حاجه، وده اللي خلاني أقفز على درجات الطريقه ومخدتش وقت.... بس الصراحه أنا كنت مجتهد وباسمع الكلام.....".

وإذا كان صاحب هذه الحالة يشير إلى قصر الفترة التي قضاها في درجات الطريقة، إلا أنه يرى أن سماته الخاصة التي يتمتع بها، جعلته يطوي السنوات بسرعة ويحتل قيادة الطريقة، وهو ما لا يتمتع بها كثير غيره، إذ بات المريد عجولا للوصول إلى مراتب أعلى دون الالتزام بآداب الطريقة، أو بذل أي جهد حتي يمكنه اختزال الوقت وهو في ذلك يوضح:

"..... احنا كنا زمان مجتهدين... محدش يقدر يعمل حاجه إلا لما يشور وياخذ موافقة عمنا... أنا لما اجوزت رحت اخت رأيه.... مش بس كده في أي حاجه أنا بعملها أنا كنت لازم اخذ موافقته.... وكنت لما بكلف بعمل معين، أنا كنت بعمله في وقت وجيز.... وكان الورد اللي بيتقطع في يوم أنا بأعمله في ساعات... وكل ده أنا مكنتش مستعجل، بس ظروف عمي أنه كان كبير وولاده بنات ومفيش حد يعتمد عليه، فكانت الفرصه قدامي، بس اليومين دول كل واحد عايز يعمل ريس، ويبقى شيخ على طول....".

وحيث إن صاحب هذه الحالة يقر بتباين التصوف اليوم عن البارحة، وأن الإخلاص للذات والطريقة يختلف في ثوابته وأصوله عما كان، وهو ما يتلخص في الاهتمام بالدنيا وعدم الزهد فيها، والبعد عن كل ما هو مقدس. إن انحياز المتصوفة للمتع الدنيوية في الوقت الحاضر، يجعل أصحاب الطريقه يفتشون عن المعاني التي يحبونها، سواء عن طريق الأفراد أو الدولة، تلك التي عملت على تطويعهم واستخدامهم في تمرير سياساتها، وهو ما سمح لهم بالاستيلاء والسيطرة على الجماعة الصوفية برمتها. وفي هذا السياق يشير صاحبنا:

"..... التصوف اليومين دول غير التصوف بتاع زمان.... الصوفي الحقيقي يرمي الدنيا ورا دهره، مش يحاول يتمنظر من وراه.... ويدور على

الدنيا، وعلي اللي ياخده منها... طبعًا منقدرش نقول الكلام ده على كل الناس.... لا لسه فيه صوفيه بجد وحقيقي..... الخير في أمتي إلى يوم الدين.... وطبعًا فيه كتير صوفيين جوالين... همه ولا حاجه ماشيين وبس مع الزمن.... ودول كتير.... وهمه كانوا مسايريين للدوله، وأأقولك اكتر من كده كانوا بياخدوا تعليماتهم من أمن الدولة....".

وبيد أن كلام صاحب هذه الحالة يدخل في باب الإقرار ببعد بعض المتصوفة عن أصول وآداب الطريقه، فإنه أيضًا يشير بطريقة دامغة إلى إرادة السلطة، نحو تدجين هذه الجماعة وجرها إلى فلك سيطرتهم، وهو ما كرس دخول قيادتها من أبواب الدنيا الواسعة وهجرها للآخرة التي هي ديدن التصوف. وفي ذلك يكشف الشيخ (أ.ح)، فيقول:

".... همه كانوا بيشتروا المشايخ، قصدي اللي وصفهم بس مشايخ..... وده موش حقيقي.... ده اسم بس.... همه ادوهم المناصب في المشيخه الصوفية كعاطايا، أو عربون لاسترضائهم وضمانه للسيطره عليهم.... وده حصل مرات.... مره في أيام السادات، ومره مع مبارك، مع الشيخ (ق) الكبير ومع ابنه ومع الشيخ رئيس نقابة الأشراف... همه وافقوا عليهم وأدوهم مقاعد في مجلس الشورى.....".

ولئن كانت الدولة تعمل دومًا على وضع أيديها على الطرق الصوفية، من أجل استخدامها لأغراضها وأيديولوجيتها، وهو ما يتمثل في منح العطايا والمنح لبعض المتنفذين في الجماعة الصوفية، فإنهم أيضًا حاولوا الزج ببعض رجالها في مجلس إدارتهم، وهو ما جعل رجال الدولة يتحكمون حتي في أنفاس المتصوفة، وهو في ذلك يشرح:

"... الحكومة ساعدت ناس ملهاش حق في الوصول للمشيخة.... وكمان دخلتهم البرلمان.... وكمان همه فرضوا على المشيخه أن يكون الناس بتوع الحكومه في المجلس الأعلي للصوفيه زي "ز.ع" و "أ.ع " و" أ.ع.ز"، ودول طبعًا كانوا بيملكوا كل حاجه من السياسه إلى الفلوس إلى الدين.... دول كانوا بيتحكموا في مصر كلها....".

إنه وفقًا لذلك، فإن صاحب الحالة يرى كل إشكاليات الجماعة الصوفية أو المشكلات التي تواجهها، تعود إلى تدخل الدولة وفسادها ومحاولتها تنصيب بعض المنحازين لها، ذلك الذي جعل بعض مشايخ الطرق الصوفية ينقلبون على شيخ المشايخ، وهو ما سمح بجر هذه الخلافات إلى ساحات القضاء، إن البحث عن الدنيا وليس الآخرة هو الذي يولد التناحر بين أعضاء الطريقة، هذا ما تشهده اليوم المشيخة الصوفية من صراع، ذلك ما نستدل عليه مما يلي:

".... المشاكل بين مشايخ الطرق الصوفية اليومين دول ترجع لتدخل الدولة في كل شيء.... وده خلى كتير من المشايخ تدور على الدنيا، على المم (يقصد الطعام) واللي مقدرش ياخد حته من الكعكه راح ينقلب على الموجود واللي سبقه في تحصيل المغانم.... عشان كده الصوفية راحت المحاكم اليومين دول جرجروا بعض، وكمان همه عرفوا الإعتصامات في داخل المشيخه.....".

وهنا يدلل صاحب هذه الحالة بأنه إذا كانت القدوة والمربيين وكبراء الطرق الصوفية يلهثون وراء المغانم الدنيوية، فإن ذلك ينعكس بالضرورة على مريديهم. إن عدم نقاء أهل الاختصاص، جعل صفوف التابعين لا

يعبأون بأصول الطريقة، إذ يبحثون وحسب عن الوجاهة الاجتماعية. والتالي هو عين كلامه في هذا السياق:

".... لما يكون شيخ مشايخ الطرق "ع. ق" بيدور على الدنيا، هتلاقي في آلاف زيه ومن فصيلته يدوروا زيه على أي حاجه تفيدهم.... وطبعًا همه هينسوا الإخلاص والزهد..... المصالح في الوقت ده هي اللي بتغلب، لأن مفيش إخلاص، ومفيش حد بيربي، همه بيدوروا على النفحه الدنيويه....".

وإذ ينفي صاحب الحالة الراهنة وجود الإخلاص في العبادة والزهد فيمن ينتمون إلى الطرق الصوفية، فإنه يرى أنها أصابت أيضًا ما يسمى بالكرامة، ذلك ما جعلهم يبحثون عن الاشتغال بالسحر ومنح البركة والوهم، ذلك ما يجعل البعض يرميهم تارة بالكفر والذندقه، أو بالاحتيال. وفي ذلك يذهب:

"..... طبعًا لما يبقى مفيش زهد ولاديولوا، ومفيش اخلاص، هتيجي الكرامه منين، وعشان الناس دي عايزه تثبت إنهم أهل لكده، وتقوم تكدب وتدعي ومتقولش إلا الكدب، وتنصب على الناس.... ويقوموا يعملوا حاجات زي السحر ويقولوا عليها روحانيات.... طبعًا في ناس بتصدق إن عندهم كرامه..... الكرامه دي ولت من زمان.... اللي عندهم كرامه اليومين دول قليلين.....".

ويرجع "أ.ح" ما وصل إليه حال المتصوفة، إلى بحثهم عن الدنيا، وإهمالهم للآخرة، وهو أيضًا ما دعاهم إلى العمل بالسياسة والاقتران بالدولة والبحث عن المناصب. إن ولوج المتصوفة إلى مثل هذه الأشياء أدى

إلى إهمال الهمة والسهر والاجتهاد في الطريقة، ذلك الذي يفتح لهم أبواب المعرفة اللدنية، وهو ما دعاه إلى القول:

"..... اليومين دول المشايخ بتدور على الدنيا.... وحطوا ورا دهرهم الإجتهاد والسهر والذكر... اللي يخلي فتح ربنا على عبده من غير أي حاجه.... همه دخلوا في السياسة وخلوا الشيطان يخش بينهم وبين ربنا، وعشان كده همه بيتناطحوا مع بعض.... ومش كده وبس همه كمان مش سايبين الجماعات التانيه... عمالين يتعاركوا مع الأخوان ومع السلفيين....".

وإذا كان صاحب هذه الحال قد ربط بين ما يدور من صراع بين أعضاء المجلس الصوفي على قيادة المشيخة، وأيضًا بين بعض هؤلاء والجماعات الدينية الأخرى مثل السلفيين والإخوان، فإنه في هذا الصدد يعدد أيضًا الأسباب التي تدفع إلى ذلك سيادة الصراع وتكفير الكل للكل، وهو ما يتضح في كلامه التالي:

".... أنا بقولك إنهم بيدوروا على الدنيا وعلي المناصب، مش بيدوروا على الطريق اللي هوه بيوصل حب الخالق للمخلوق... همه الوقتي زي زمان أنا بشبههم بوكيل عن الدولة... همه بيدوروا الخناقة مع بعضهم عشان حب الرياسة، وبيتعاركوا مع التانيين عشان ينافسوا في السياسة... طبعًا ومتقدرش تطلع المجلس العسكري ولا الدولة هنا من الموضوع ده... زي ما استغلوهم زمان الوقتي برده كده، عشان كده همه عملوا حزب، هوه احنا بتوع أحزاب ولا رياسة ولا سياسة.... ".

ولئن أرجع (أ.ح) أن اهتمام المتصوفة بشغف الحصول على المناصب وحب الرئاسة والبعد عن حب الله، هو ما دعاهم إلى تأسيس حزب خاص

بهم يجمعهم، ذلك الذي يعود إلى مجموعة من الأسباب التي يرتبط بعضها بأمور داخلية، وأخرى خارجية. وهو في ذلك يوضح:

"... همه عملوا الحزب ده عشان ينافسوا الأخوان والسلفيين... همه حسوا في بعض الوقت إن المجلس العسكري قرف منهم ويدأ يبعدهم طبعًا بعد ما أعتمد عليهم في الأول... ولكن عشان امريكا موش راضيه عن كده، قاموا سمحوا للصوفيين بعمل حزب وده مهواش جديد... همه بردوا قبل كده شجعوا كلام أمريكا في تأسيس المجلس الصوفي العالمي... اللي صرفوا عليه عشان يحاربوا الإسلام المسلح...".

ويعلل صاحب هذه الحالة أن أسباب إذعان المتصوفة للأوامر التي تأتي من السلطة المحلية، أو حتى من السلطة العالمية، تعود إلى فقدان الإرادة والتحالف مع السلطة، والرضوخ إلى الدنيا، وهو في ذلك يشير:

".... طبعًا شيوخ الطرق كانت بتتقابل مع السفير الأمريكي ويتاخذ منه أوامر، وهوه كمان كان عامل درويش وكانوا برده بيخادوا أوامر من أمن الدولة... وده اللي خلي الطرق كلها متدورش على أخرتها... (١٥) طريقة تعمل مجلس عالمي وبعدين ينقلبوا على الشيخ " الـ ش • • "... و تحاول انها تحارب السلفيين والأخوان... وده تحت دعاوي أنهم بيحاربوا المساجد اللي فيها مشاهد وقبور الأولياء... وأنهم بيكفروهم.... ".

ومع أن (أ.ح) قد أشار إلى الخضوع الصوفي وأسبابه، إلا أنه أفاض أيضًا في استتباع الطرق الصوفية للمشورة الخارجية، التي تضخها الولايات المتحدة لاستئناس الدين. لقد أفاد أنه حسب التوجيه الأمريكي، فقد تم زج النساء في الطريق الصوفي حتى يمكن من خلالهم نشر الفكر الصوفي، ومن ثم محاربة الداعيات السلفيات التي يلعبن دورًا مؤثرًا في زيادة انتشار

السلفية في المجتمع. وهو ما أقامت به زوجات المشايخ، اللواتي أسسن ما يسمى بجمعية النساء الصوفيات، وهو في ذلك يذكر:

"... الأمريكان بيوجهوا المشايخ، وده عشان بيدفعوا كويس... وهمه في اجتماعاتهم في أمريكا ولندن اتفقوا انه لازم يكون للحريم دور في الدعوة للتصوف.... وده عشان ينافسوا الداعيات السلفيات.... وعشان يكون التأثير القوي من داخل الأسرة.... وعشان كده تلاقي اللي عمل الجمعية النسائية همه زوجات المشايخ... ".

ويذهب صاحب الحالة أيضًا، إلى أنه إذا كان ذلك يخدم الأغراض الأمريكية، وحتي الدولة، فإنه يهدم الطريق الصوفي، خاصة أن المرأة يصعب عليها قيادة الطريقة، أو أن تلعب دورًا مؤثرًا في التعبئة والوعظ والتوجيه والإرشاد والتربية، وتعليم أصول الطريقة. والواقع أن نفي صاحب الحالة لقدرة المرأة في توجيه الطرق الصوفية والاضطلاع بطقوسها يعود أيضًا إلى محاولة القوى السياسية (داخليًا وخارجيًا) تقويض الأساس الذي قام عليه التصوف، ومن ثم إدخال عناصر غريبة عليه، الأمر الذي جعل الفكر الصوفي هاهنا قد جدف ضد الروحانية. والتالي هو ما يطرحه صاحبنا في هذا الإطار:

"... ممكن المرأة تبقي أي حاجة، لكن تبقي وليه معرفناش ومشوفناش قبل كده، ولا هيكون....هية وليه كمرأة ولكن وليه كشيخه لأ طبعًا همه هدفهم يجددوا وده ميحصلش عندنا... المرأة لا تستطيع أن تخالط الرجالة وتسهر لوقت متأخر، أو تسافر لبلاد بعيدة وتغيب عن أولادها... وبعدين ما هو عندها خلفة ربنا خالقها لمنعها شرعيًا من إنها تقوم بأدوارها في الطريقه...".

الحالة الثانية: الثوية الدعوة

تبلغ صاحبة هذه الحالة (ف.م) من العمر نحـو ٥٠ عامًـا، وهـي ربـة منزل، وغير حاصـلة عـلى أي مؤهـل تعليمـي، وبلغـت شـأنًا في الطريقـه الـ"ر"، إذ تعد واحدة من المتنفذات في الطريقة، فهي على الرغم من أنهـا لا تحظى بمكانة قيادية محددة في الطريقة، إلا أنها تقوم بكل الأعبـاء التـي مـن شأنها أن تسهل للطريقة بأدائها لطقوسها، خاصة ما يـرتبط بالقيـام بـأعمال أخرى مثل الطبخ، وتهيئة مكان الحضرات ونظافتـه، وتقـديم المشر ـوبات، وهي تطلق عليها الخدمة، وهي في هذا الشأن تذكر:

" أنا بعتبر نفسي في خدمة الطريقة.... وإحنا دخلنـا الطريقـة دي مـن زمان.... إحنا في الخدمة بنقـوم بحاجـات كثـيرة... بنطـبخ وبنعـد مكـان الحضرة وبنظفه، وبنقدم المشروبات للأخوان، وبنظف بيت الطريقـة سـواء هنا أو في الموالد. وأنا أعتبر الكبيرة هنا... وأنا اللي بقوم بكده لوحـدي، أنـا معايا مجموعة من الأخوان اللي باشرف عليهم ".

وبالإضافة إلى الأعمال السابقة، فإن صـاحبة هـذة الحالـة، تضـيف إلى ذاتها أعمالاً أخرى وهي التـي تتصـل بـدعوة الأخريـات حتـي يـدخلن في الطريقة، بهدف زيادة حصيلة الموارد المالية من الاشتراكات، أو التبرع حتى تستطيع الطريقة الاضطلاع بمهامها، وهو ما يجعل صـاحبة هـذه الطريقـة تركز على المقتدرات والميسورات منهن، وهي في ذلك توضح:

"... انا كمان موش دوري بس كده، أنا كـمان بقـوم بـدعوة الأخـوات لدخول الطريقة بتاعتنا اللي أنا باعتبرهم زي ولادي... أنا بعمل كده عشان نزود من أعدادنا.... وعشان نقدر نزود الإشتراكات اللي منها احنـا بنعمـل الحضرات وبنصرف على الطريقه، أو بنساعد بعـض بيهـا... أنـا لمـا بلاقـي

استعداد من أي واحدة أنا بديها على طول عهد عشان تكون واحدة مننا.... فيهم إلا ميخدش غلوة ومنهم اللي بيغلبني ويخليني أاقعد جلسات كتيرة معاهم.... وأنا في الجلسات دي بعرفهم احنا بنعمل أيه وأيه اللي ممكن نساعدهم فيه وإيه همه اللي هيساعدونا فيه وثواب الحاجات دي أيه.... واحنا ساعات بنشغل بعضهم عند المقتدرين من الأخوان الرجاله أو الستات اللي عندهم شركات أو يقدروا يساعدوا واللي بنعتمد عليهم في تمويل الطريقة. ".

وبجانب المهام السابقة، فإن صاحبة الحالة الراهنة تلعب دورًا اجتماعيًا آخر، فهي أيضًا تساعد أعضاء الجماعة في الاقتران ببعضهم "خاطبة"، بداية من التعرف بين النساء والرجال إلى تقديم ما ينقصهم حتى يتم الزواج. وهي حول ذلك تشير:

"..... أحنا بنقرب الرجالة والستات من بعض يعني يجوزوا... أما بيكون في واحد عايز يتجوز وهو بيقول مواصفاتها واحنا بنلاقي الحاجات دي في حد نقوم نقربهم لبعض ونحاول نسهل لهم كل حاجة وأحنا بنساعد في حاجات ميقدروش انهم يجيبوها... ".

وتضيف صاحبة الحالة أيضًا أنه بالإضافة إلى ما سبق، فهي أيضًا تقوم بعملية الوعظ والإرشاد لعضوات أو مريدات الطريقة، إذ من خلال ذلك تعرفهن على آداب الطريقة ودرجاتها، وكيفية التدرج فيها، فضلاً عن قيامها بإدارة الحضرات، خاصة في وقت غياب شيخ الطريقة، وهي في هذا الشأن تشرح:

"..... أنا أعتبر مسئولة عن حاجات كتيرة في الطريقة.... زي ما قلت.... أنا بدعي الناس وبقوم بوعظهم وبعرفهم على أيه اللي احنا بنعمله

وايه هدفنا والقعدات بتاعتنا بيكون فيها ايه، عشان يبقي الكل معانا في كل المشاوير اللي بنعملها.... وكمان أنا لما بيكون فيه حضرة أنا اللي بقوم بيها في الجنب اللي فيه حريم... لو كان المكان يسمح أن نفصل بين الحريم والرجاله... أنا اللي بدير الجلسة الخاصة بالحريم وأنا بكون مكان المرشد... بس أنا ببقي تابعة للشيخ اللي هوه عمي... أنا بس اكمني عارفة اصول الطريقة فأنا اللي باعطي الأوامر.....".

وإذا كانت (ف. أ) قد أشارت إلى دورها الريادي في عدم وجود الشيخ، فإنها في وجوده تعد واحدة من المريدات، بل هي التي تضطلع بمهام الخدمة في حضرة الرجال، سواء في اللقاءات الخاصة بالطريقة، أو في الحضرات العامة التي تتم على مر شهور السنة، سواء كانت مناسبات دينية، أو موالد الشيوخ الكبار من آل البيت أو الأولياء. وهي في ذلك تقول:

" لكن في وجود الشيخ أنا زي أي واحدة فيهم... ولما بيكون فيه رجالة مع حريم احنا بنكون الخدمة... احنا بنتقابل كل مولد وكل ما يكون فيه حضرة بندعي ليها من الناس التانية. ودايمًا بيكون فيه طبيخ.... ساعات همه بيخلونا نقوم بالخدمة وساعات فيه ناس تانيين بيقوموا بكل حاجة....".

والواقع أن ما سبق ليس هو كل ما تقوم به صاحبة هذة الحالة، إذ تقوم أيضًا بعملية العلاج الروحاني، أو بالإصلاح بين الأزواج وزوجاتهن وحيث إن مثل هذه الأعمال تعد من صغائر الأمور، فإن ما يفوقها الذي يقوم به الشيخ حيث إنه يتعدى ذلك، وهي حول هذا الأمر توضح:

"... بس في الوقت اللي أنا بقوم بالخدمة موش بدير أحوال الحريم عشان أنا بخليهم يذكروا ويقرأوا قرآن ويوعظهم وساعات أنا باعمل

إمام.... إحنا برضوا زي ما بنخدم الطريقة موش بننسي- كلام ربنا... ساعات أنا بقوم بالعلاج الروحاني في الطريقة... لما تكون واحدة مضايقة من جوزها أو معمول ليها عمل أنا بقوم بعلاجها زي ما اتعلمت على ايد الشيخ بتاعي، أصل أنا واخده عهد واجازة من الشيخ، فممكن أنا أعمل كده أو أدي عهد أو أمنح إجازه بس بإذن الشيخ... واسأل عني أنا ماحدش بيقولي اللي يا شيخه " ف..."، بس لما بيبقي فيه حاجه عويصة أنا بخلي الشيخ يشوفها أو أشوره فهو يقلي أعمل فيها ايه..".

وتكشف المتواصلة "ف" أنه نتيجة لكل هذه المهام فهي تحظى بمكانة متميزة في إدارة الطريقة، إذ من خلال الدعم الذي يمنحه شيخ الطريقة لها، فإنها هي الفاعل الجوهري لكل الأمور بعد شيخ الطريقة، وهذا ما يعود إلى دورها المحوري في الطريقة، فضلاً عما تتمتع به من نشاط وقدرة، وهو ما أوضحته من خلال المقطع التالي:

"... أنا عشان قريبه من "عمي" الشيخ وهوه بيعتمد عليا في شغل الطريقة مش بس مع الستات ولكن مع الرجاله برده، أنا واخده مكاني محدش يقدر يعمل حاجه إلا أنا أاقول عليها لو الشيخ مش موجود... أنا بس اللي أاقول لو الشيخ مش موجود... وطبعًا لو موجود عمي يبقي أن حضر الماء.... وده مهواش لأني قريبه للشيخ وبس، لأ لأني أنا مجتهدة ونشيطة في الدعوة وفي خدمة الأخوان والأخوات.... ".

إنه من خلال ما تقدم يمكننا الدفع بأن دور الشيخة "ف" لا يقف عند حدود النساء وحسب، ولكنه يخترق أيضًا فضاء الرجال، إذ يسند إليها كل الأعمال الخاصة بالنوعين معا، وهو ما يعود بالطبع إلى عدم التفرقة بين النساء والرجال، أو قل إن الحدود مائعة في هذا الشأن نظرًا لتغليب مفهوم

"الأخوة الروحية" التي تمنع النظرة الشهوانية للجسد من كلا من الطرفين، وهو ما نستدل عليه مما تذكره في هذا الإطار:

"... إحنا هنا معندناش حد يقول دي ست وده راجل أو حد يبص على حد... إحنا كلنا اخوات... وأنا أمهـم... الرجالـة بيبقـوا متحـرمين علينـا واحنا متحرمين عليهم.... ممكن تلاقي أنـا لمـا أآقابـل أخواتنـا في الطريقـة آخدهم في حضني بعد غيبه، أنا بخدهم في حضني لأنهم ولادي.... واحنـا في السفر بتاعنا والحضرات لما بنكون بنبات بره في أي إحتفال أو مولد، بنام مع بعضنا ومحدش فينا يشتهي حد... لأ عيـب وحـرام... إحنـا مفـيش في دماغنا الحاجات الواطية الدنيه دي... لان رضى ربنا والشيخ وبس همه اللي في دماغنا.."

وعن موقـف الشـيخة "ف" حـول دور النسـوة في الـدعوة وتجيـيش الحريم كعضوات في الطريقة، فإنها تكشف عن تنـاقض واضـح، فهـي مـع وجود المرأة في المنزل، كما أنها في الوقت نفسه تعلن موافقتها على قيام النسوة بأدوار دعوية لتوسيع رقعة المشاركة منهن في الطريق الصوفي، وهو ما يرجع إلى قدرة المرأة في الإقناع والتجنيد، قياسًا على نجاحاتها، في كل المهـام التـي أوكلت لها في المجتمع، وحول ذلك تفيد:

".... طبعًا أنا مع أن الست تاخد مكانها في كل شيء... حتى في الطرق ليه لأ ميكنش الستات ليهم طريقتهم في الدعوة وفي جـذب التـانيين.. هيـه موش نجحت في الإدارة وفي القضاء والإعلام وفي كل شيء... احنـا كـمان ممكن نكون أحسن من الرجاله في الدعوة، ولأن احنا موش بنحب العنـف فممكن يكون نجاحنا هنا أحسن مـن أي مجـال تـاني... طيـب ليـه النـاس بتعيب علينا في الإختلاط، ما هو الإختلاط في كل شيء واحنـا لازم نسـاير

المعيشة والعصر.. هل لو اننا قعدنا في البيت حد تاني يقدر يقوم بـاللي احنـا بنقوم بيه....".

إن صاحبة هذه الحالة حسب ما فات تعيش وحسب عـلى أدوار المـرأة في المجتمع، وإنما تسحب كل شيء على ذاتها، إذ هي بجانب ما تقوم بـه مـن دور خاص في داخل منزلها كزوجة، فإنها أيضًا تقوم بأدوار الطريقـة، التـي تفرض عليها الخروج لأيـام وأسـابيع بعيـدًا عـن أسرتهـا، وهـي في ذلـك توضح:

"... هتقولي ان البيت عايزنا، طبعًا بس الشاطرة اللي تقدر تقـوم بكـل حاجة جنب بعض... أنا مثلاً موفقه بين البيت والعمل الـدعوي وجـوزي وولادي موافقين... أنا ولادي خلصوا تعليم عالي كلهم، وكنـت بغيـب في الموالد والحضرات وفي أعمال الطريقة ومحدش ناقصة حاجة... طيب ما هـو في ستات كتير منقبات وشغاله في الدعوة، وهو حلو ليهم ووحـش لينـا... زي ماهية تقدر تدعي أنا كمان أأقدر أدعي بـس مـوش هقـول زي مـا همـه بيقولوا، أنا بس أدعي عشان المحبه بينا تسود موش الـدم الـلي همـه بيـدعو ليه.. ".

وتضيف صاحبة هـذة الحالـة أن أوضـاعها لا تتوقـف وحسـب عـلى الطريقة ذاتها، وإنما يمتد إلى غيرهن ممن لا ينتمين إلى الطريقة، إذ من خـلال ما تقدمه لهن من مساعدات حسب وصفها فهي بمثابـة "حـائط المبكـى"، حيث يقمن بإفراغ همـومهن وأسرارهـن كوديعـة لهـا، آمـلا إمـا في تحقيـق الاستقرار، أو للبحث عن منفذ لكل مـا يقـابلن مـن مشـكلات أو عوائـق حياتية، وهي في ذلك تحكي:

"…. أنا عشان أنا قريبة من "الأخوات" سواء اللي في جوه الطريقة، أو في الناس اللي يعرفوني ومن معانا، أنا أاقرب ليهم من أهاليهم... كتير من البنات اللي باعرفهم أنا زي امهم... همه بيقولوا لي اسرارهم وأدق الأشياء... ولو فيه مشكلة همه بيأتمنوا عليها عندي... وأنا بحل كتير من الحاجات اللي محتاجه أني أدخل فيها…. ساعات بالفلوس وساعات بالمشورة…. أو أنا أخلي عمي يتدخل عشان يحلها…. ".

وإذا كانت صاحبة هذة الحالة قد وضعت بعض الأسباب التي تجعل للمرأة دورًا مهمًا في الطريقة، خاصة ما يرتبط بمنافسة الداعيات السلفيات، فإنها تضيف أيضًا أسبابًا أخرى، مثل: زيادة مساحة وجودهن في المجتمع والإعلام، وهو ما يفرض ضرورة تزايد وجودهن ليس فقط على صعيد الطريقة، وإنما في كل مناحي الحياة، وهي حول ذلك تشير:

"... احنا في المجال ده قليلين، ولكن احنا بنعمل على اننا نكتر…. كان زمان محدش من الستات له دور إلا في الخدمة، ولكن اليومين دول احنا بنزيد عشان محدش يقول أن الراجل هيكشف على الست أو العكس، لأ احنا هنبقي ستات زي بعض وبدل ما همه يسيطروا على كل حاجه وياخذوها مننا، احنا لازم يبقي لينا دور وهوه ده المطلوب في الوقت ده..".

ومع أن "ف" ترى ضرورة في وجود الصوفيات كداعيات في المجتمع، وهو ما يزيد التنافس بين أقرانهم السلفيات، فإنها أيضًا ترى ضرورة في مزاحمتهم في السياسة، وهو ما دفعها إلى التفكير في النزول إلى الشارع السياسي وترشيح ذاتها كنائبة عن دائرتها التي تسكن فيها، ذلك ما يمكنها من الوقوف بقوة للممارسات الضد من السلفيين، الذين يقفون من التصوف موقفًا مناهضًا، وهي في هذا الشأن تقول:

"... أنا كنت هرشح نفسي اليومين دول، لأن كمان موش بس احنا ندعي ونداري، لأ لازم يبقلنا دور في المكان اللي بنعيش فيه.... دور واضح وليه لأ منبقاش نواب في البرلمان ونقدر من خلاله نساعد الناس بدل ما ندور على حد يساعدنا من الدولة أو إني أشغل واحد وأساعد تاني في العلاج، أو أدخله في مدرسة، أو أخفض له مصاريف، أوأجيب مساعدات للفقراء، أوصل ميه للناس المحرومه من الميه النضيفة، أو نمد الكهربا،.....إحنا لو دخلنا مجلس الشعب أو الشورى الناس اللي محتاجه هنقدر نساعدها... ده كمان لما أبقي في البرلمان محدش يقدر يقوم ويكسر الأضرحه والجوامع اللي فيها مقامات، احنا هنوقف الناس دي عند حدها، وكل واحد يغلط يتحاسب، لأنهم طغوا قوي وعمالين يخططوا ويخبطوا زي ماهم عايزين....".

ويبد أن الشيخة "ف" ترى أن ثمة ضرورة من أجل وجود الصوفيات في كل شيء بدءًا من الطرق الصوفية حتى السياسة، فإنها أيضًا لا تقف موقفًا سلبيًا من وجود طرق خاصة بالنساء. فهي على حسب زعمها أنها تقوم بكل شيء، بدءًا من الخدمة وحتى الوعظ والإرشاد والمساعدة، وهي في هذا الشأن تقول:

"..... أنا عاملة جمعية من خلالها بساعد بيها اللي مايقدرش، أيه المانع أن يكون في جمعية صوفية نسائية تساعد الستات في الدخول في أي طريقة، أو أن يكون ليها طريق خاص بيها بعيدًا عن الرجاله.... واحنا اللي بنعمله، همه بيعملوه يبقي ايه الفرق.... ".

ومع أن صاحبة هذه الحالة لا ترى غضاضة دينية في قيام وزيادة أعداد المتصوفات والجمعيات الصوفيات النسوية، فإن ذلك من وجهة نظرها

سيدعم من وجود المرأة في المجتمع، فضلاً عن زيادة التمويل اللازم للأعمال الخيرية والمساعدات وإقامة المناسبات الدينية، وحول هذا الأمر تكشف:

"... طبعًا فيه ناس هتقول دي بدعة، وأن حتي رابعة العدوية معملتش كدة وان كل بدعة في النار.... أنا باشوف أن زيادة الجمعيات هيزود اعداد الحريم فيها وهيزدهم قوة، وأن الناس دي لما تكتر هيكتر التمويل والإيرادات، وده هيخلينا نساعد في الخير، وفي ان احنا نعمل الحضرات في كل المناسبات وهيكون لينا وجود في المجتمع.... ".

الحالة الثالثة: المراوغة

صاحبة هذه الحالة هي مؤسسة ورئيسة جمعية تنمية المرأة الصوفية، وصحفية بجريدة (ر.ع) ورئيسة تحريرها، وزوجة رئيس مجلس إدارتها، وهو شيخ الطريقة (ب. ش). وترى صاحبة الحالة، أن هذه مؤسسة لتنمية المرأة الصوفية تعمل على رعاية النسوة الصوفية في ربوع الوطن لتحسين أحوالهن، وزيادة وعيهن بالطريق الصوفي، بطريقة تختلف عما كان يحدث من قبل، وهي في ذلك تقول:

" مؤسسة تنمية المرأة الصوفية هي مؤسسة ترعي النساء الصوفيات على مستوى الجمهورية.... أنا فكرت في عمل المؤسسة لتجميع كل النساء على مستوى الجمهورية عشان تكون الخدمة أفضل في المؤسسة، بدل من الطريقة القديمة اللي كانت في البيت.... ".

وترى رئيسة مؤسسة تنمية المرأة الصوفية، أنها لم تكن محسوبة على المتصوفات، إذ جاء ذلك بعد الاقتران بزوجها الذي نبت في بيت صوفي،

سواء بالنسبة للأب المؤسس للطريقة (ب. ش) أو للأم التي ينطلي عليها مفهوم المتصوفة، وهي في ذلك تشير:

".... أنا لم أكن صوفية في البداية، وعندما تزوجت الشيخ... هو لم يكن شيخ طريقة، ولكن أنا عشت مع أم زوجي اللي كانت هيه صوفية، وتعلمت منها فوجدتها تخدم النساء المتصوفات اللي كانوا بييجوا ليها في البيت.... ".

وتشير زوجة الشيخ "م. ش" أن تاريخ تأسيس مؤسسة تنمية المرأة الصوفية، يعود إلى عام مضيء وأنه نتيجة الأحداث السياسية المرتبطة بالثورة، توقف العمل من أجل تأسيس مكان أو مقر خاص بها، وهو ما جعل مكانها غير معلوم أو مشهر، وهي في ذلك تذكر:

"..... المؤسسة أنشأت العام الماضي، وبسبب الثورة والأحداث الجارية الآن توقفت أنشطة المؤسسة.... والمكان متحددش لغاية دلوقتي.... ".

وتشير صاحبة هذه الحالة إلى أن مناشط الجمعية النسوية الصوفية يتحدد في تحفيظ القرآن، وإنشاء حضانة وعمل دورات مهارية في اللغات والكمبيوتر، بالإضافة إلى المشاركة في احتفالات وطقوس وأعياد المتصوفة، فضلاً عن تقديم المساعدة للفقراء والمحتاجين وهذا هو فحوى سردها:

".... احنا عملين انشطة زي تحفيظ القرآن، وحضانة، وكورسات كمبيوتر ولغات.... والمشاركة في الموالد والإحتفالات... وبنقدم مساعدات للفقراء.... ".

وإذا كانت صاحبة هذه الحالة قد أشارت إلى أن أحد أهداف الجمعية، هو المشاركة في الاحتفالات وإقامة الطقوس الخاصة بها، فإنها تشير أيضا

إلى أن هذه الاحتفالات يختفي فيها ما يشاع في الطرق الصوفية الأخرى، مثل الاختلاط، والتوسل بالأضرحة، أو ممارسة بعض السلوكيات التي يعاب بها على الطريق الصوفي، وفي ذلك تقول:

"... إحنا في احتفالات بيبقي في قرآن وندوات... والإحتفالات بتكون في مولد السيدة زينب والسيد الحسين... وإحنا معندناش طبل ولا اختلاط في الموالد بين الرجال والنساء..... وكمان ماعندناش انشاد..... واحنا بنرفض ان الصوفيين بيتوسلوا إلى حد أو إنهم يتمسحوا في الأضرحة لأن ليس هناك بيننا وبين الله أي وسيط... نحن ندعي الله دون أن نكون بينا وبينه وساطه.... في بعض الطرق هناك اختلاط وبتحدث كوارث في الاختلاط ويكون في شيشة وطبل...".

وعن دور المعونات التي تتلقاها الجمعية سواء من الداخل أو الخارج، فإن صاحبة الحالة (م.ع) ترى أن ذلك غير صحيح، وأن ما يشاع عنها أنها جاءت لتنفيذ تعليمات وتوجيهات الدولة، أو الولايات المتحدة الأمريكية، غير صحيح، أو أنها تتلقى التمويل منها من أجل تغيير صورة الإسلام من العنف إلى الوسطية، وهذا هو ما أدلت به في هذا السياق:

"... لا تتلقي المؤسسة أي تبرعات ولم نأخذ شيئًا من وزارة التضامن الاجتماعي.. المؤسسة قائمة على جهودنا والتمويل من جيبنا... وكمان نحن بنقدم الخدمة لكل الناس ولا نسأل حد هل انت صوفي ولا لأ... كل من يحتاج المساعدة نساعده ونحن لا نتلقي أي تبرعات خارجية...".

وبالنسبة لطريقة الدعوة لهذة الجمعية، فإن الشيخة (م.ع) ترى أنها لا تتباين عن الطريقة القديمة التي كان للأب والزوج الدور الأكبر في ذلك، إذ عن طريقه يتم أخذ العهد، والذي على أثره يمكن لزوجته أو ابنته أن

تكون عضوة في الطريقة، وتبدأ في تدرج السلم الصوفي من أدناه وهو ما يعرف برتبة "مريد"، وفي ذلك تذكر:

"..... النساء الصوفيات بييجوا عن طريق الراجل سواء كان الأب أو الزوج بنعمل حاجة... حاجة اسمها عهد الراجل... ومن خلال العهد تقدر المرأة تدخل الصوفية عن طريق العهد اللي أخذه الراجل (الزوج أو الأب) يبقوا صوفيات مريدين...".

وعن الطريقة التي تنتمي إليها صاحبة هذه الحالة، فإنها ترى أنها مثلها مثل زوجها أو بالأحرى هي تابعه لطريقة زوجها، وذلك ما هو متبوع في الطرق الصوفية، إذ تكون الزوجة مقرونة بوجود الزوج، وهي في ذلك تذكر:

"... طريقة الشيخ (ش) اسمها البرهامية الشهاوية... وهي طريقة أسسها الشيخ (م.ش) الجد الأكبر لزوجي من حوالي ٦٠٠ سنة، وهي طريقة معروفة ولها مريدين على مستوى الجمهورية".

وتوضح الشيخة "م.ع" أن النسوة الصوفيات يشاركن في كل هموم المجتمع، وآية ذلك مشاركة الصوفيات في كل فعاليات الثورة، وهي في ذلك توضح:

"..... أنا مع الثورة وأنا نزلت ميدان التحرير من وراء أولادي وهما كان نزلوا ميدان التحرير من غير ما أعلم..... والشباب عنده وعي ومثقف مش زي ما بيقولوا عنه في التليفزيون والشباب كانوا بيحموا النساء في الميدان..... وأنا شاركت في الثورة.... أنا والنساء الصوفيات روحنا الميدان علشان نعمل متاريس ونحمي الشباب، لكن الشباب رفضوا إن النساء هما اللي يكونوا حائط الصد... وانا لغاية النهاردة بروح ميدان التحرير عشان

أطمن على الشباب هناك وأقدم لهم مساعدة أنا ومن معي من نساء صوفيات...."

وتحاول صاحبة هذة الحالة أن تقدم تفرقة بين المتصوفة وغيرهم من الإخوان والسلفيين، ففي الوقت الذي ترميهم بالتشدد والعنف، والبحث عن السلطة، فإنها ترى أن المتصوفة يتشحون بالوسطية، والسماحة والبعد عن التشدد والعنف، وهذا هو عين ما طرحته:

".... السلفيين متشددين جدًا وكلنا عارفين إن الدين الإسلامي دين وسطية ودين سماحة وليس دين تشدد..... والناس عايزة الوسطية.... والإخوان زي ما كل الناس شافت عايزين السلطة... وهمه كما كان بيتقال عنهم إن اهدافهم بانت بعد الثورة.... هما بيسعوا وراء السلطة..... وأنا أرفض فكرة التخفي وراء الدين وأخذ الدين ساتر للوصول للسلطة....".

وعن الاشتغال بالسياسة والنزول إلى الشارع وتأسيس حزب خاص بالصوفية، فإن صاحبة هذه الحالة، لا ترى في ذلك أهمية، إذ إن الصوفي الحقيقي هو الذي يربي نفسه تربية خاصة من أجل الوصول إلى الله، وبالتالي فهو يبعد عن الدنيا، وهي في ذلك تشير:

".... أنا معرفش أن فيه أحزاب للصوفية.... والصوفي الحقيقي هوه اللي يبعد عن الأحزاب وعن الدنيا.... ويبحث عن آخرته وحب الله.... وكمان يربى نفسه تربية مفهاش إلا الذكر والحب وبس...".

وتوضح صاحبة هذة الحالة، أن دخول غرباء إلى الطريق الصوفي أدى إلى حدوث العراك والتناحر بين أعضاء المجلس الصوفي، أو قل إن الانقلاب الذي تم في داخل البيت الصوفي، والذي يعود من وجهة نظرها

إلى بعد الطريق عن جادته، سوف يؤدي إلى خروج الصوفية عن زمام الطريق الصوفي، وهو ما أشارت إليه بكلامها التالي:

".... أنا لا أعرف شيئًا عن حزب الإصلاح أو حتي حزب التحرير.... هناك خلافات بين الطرق الصوفية والمجلس الأعلى للطرق الصوفية؛ لأن رئيسه وهو الشيخ (ق) غريب عن الصوفية ولا يعرف أي شيء عن الصوفية، هوه مهندس وأبوه كان محافظ الغربية..... أيام السادات عينه شيخ مشايخ الطرق الصوفية وهو ليس بصوفي ولم يترب في بيت صوفي، ولا يعرف معني الصوفية لأنه لم يعش الصوفية في صغره وأبوه لم يكن شيخ طريقة.....".

الحالة الرابعة: المخالف

(أ. ف) هو شيخ إحدى الطرق الصوفية بإحدى محافظات الوجه القبلي، والذي يقف موقفًا مناهضًا من الطرق الصوفية الأخرى، وحتي من الطرق التي يتباين وجودها الجغرافي عن المنطقة التي يقطن بها. وهو ما يشير في هذا الصدد إلي:

".... الطريقة اللي أنا بيسر- أمورها تختلف عن الطرق التانية اللي نواحينا.... وحتي هي مختلفة عن الطرق اللي في مصر.... الناس دي اتلونوا وبقي همهم وبس انهم يلاقوا حاجة من حاجات الدنيا، همه عايزين يخدوا نصيبهم، وهمه مستعجلين مش مستنيين الأخرة... ده حب الله ورسوله أحسن من الكلام الفاضي اللي بيدوروا عليه....".

وعن الأسباب التي تدفع الآخرين للبحث عن الدنيا، وإهمال الآخرة، فإن صاحب هذة الحالة يرجعها إلى ضعف الوازع الديني وحب الطريق

والإخلاص فيه، ودخول غير الملتزمين والباحثين عن المادة فيه، وهـذا هـو عين كلامه في هذا السياق:

".... وده كله راجع أن الطريق الصوفي أخـذ يلـم مـن هنـا وهنـاك.. وعرف ناس ملهاش شغلانه وبأوا يبحثوا عن نصـيبهم في الكعكـه، ودول مش همهم إلا المناصب والفلوس ودول دخلاء على الطريقه لأنهم متربوش على أيد ناس صوفيين بجد.... ".

ويرى صاحب هذة الحالة، أنه للأسباب السابقة، دبـت المشـاكل بـين كبار المتصوفة والمستأسدين على زمام المشيخة العامة للتصوف، فضـلاً عـن أن أصحابها بحثوا عن وجودهم الدنيوي، والتالي هو ما أشار إليه:

".... أنت عارف المشاكل اللي بين مشـايخ الطـرق الصـوفية اليـومين دول همه همه اللي كانت بينهم زمان بس كانت متدارية، الوقتي الزمام فلـت من كل شيء... همه الوقتي بيدوروا على الدنيا... في منهم مقدروش ياخذوا المنحة من الدولة، بقى يدور عليها من خلال الأحزاب. أنت عندك الشـيخ (ع.ع) عمل ليه حزب وعمال يناطح السلفيين.... هوه طبعًا عنـده توصـيه من الحكومة والمجلس العسكري عشان ينـافس السـلفيين والأخـوان، وده تخليص حق.... قبل كده همه مش عايزين موضـوع المقامـات والأضرحـة، وكانوا عمالين يهدموها.... همه الوقتي بيحاربوا عشان يمسكوا البلد... ".

وإذا كان صاحب الحالة الراهنة قد أرجع وجـود الخلافـات في داخـل البيت الصوفي إلى الأفراد، فإنه لم يرفع السبب عن تدخل الدولة في استـتباع الصوفية لهم، وهو مـا دفعهـم بـالطبع إلى الخضـوع إلى السياسـة الخارجيـة أيضًا. إنه يرى أن اتصال المتصوفة مع أمريكا، سوف يؤدي إلى فشل الطريق

الصوفي عن تحقيق مراميه وأغراضه، ناهيك عن دخول وتوافد القيم الغربية عن الإسلام، وهو في ذلك يشير:

".... أنت عارف أنه مش بس الدولة خلت الناس دي تدور معارك مع اللي جوه، دي خلتهم برضه يتخانقوا مع اللي بره.... همه دفوعهم عشان يعملوا مجلس صوفي عالمي، وراحوا قعدوا مع الأمريكان، ودة عشان شوية دعايات وفلوس الامريكان بيدوها ليهم... همه كانوا من كام سنه كانت بيروحوا لأمريكا، والموضوع ده عرفته بالصدفة. أنا كنت بسأل واحد من حبايبنا اللي ماشيين في حب الله، وكل ما أسأل عنه يقولوا لي أنه في أمريكا... أنا فهمت أنه رايح يتعالج وكنت أقول في نفسي- طيب جاب فلوس منين.... ولما رجع هو حكالي على الموضوع ده وعرفت منه انهم بيقابلوا السفير الأمريكي اللي كان موجود في مصر قبل كده وهو اللي كان بيرتب ليهم كل حاجة.... طبعًا كل ده هيأثر بعدين في لخبطة المسائل في الدين وحتى في الدنيا... ".

إنه حسب ذلك، فإن صاحب هذه الحالة ينفي عن مشايخ الطرق أنهم صوفيون حقيقيون، خاصة أنهم وفق سلوكهم يخرجون عن أصل الطريق الذي يبحث عن المقدس وليس المدنس، وهو ما يدفعهم إلى ابتداع آليات لتحقيق أغراضهم الخاصة. إن تقبل المتصوفة تحكم الدولة فيهم يساهم في تخضيع الطريقة لأغراض السياسة، بل ومنح المتصوفة صكًا من أجل الإنابة للوقوف ضد الجماعات السياسية – الدينية الأخرى مثل السلفيين والإخوان، وهو في ذلك يبين:

"..... يا عمي امبارح زي النهاردة... اليومين دول المشايخ اللي مش همه صوفيين عايزين يعملوا حزب، وينزلوا السياسة ويسبهم من الزهد...

هوه ده الحال بتاع امبارح... الناس دي اتحالفت مع الحكومة وعشان كده الحكومة كانت بتعينهم في مجلس الشعب أو الشوري أو إنها تسمح لهم بعمل شيء... أمال الحكومة تخليهم ياخدوا فلوس النذور إزاي... ما هي دي رشوة برده... وتعالي شوف مين كان في المجلس الصوفي الأعلى اللي الحكومة كانت موافقة عليه، هتلاقي (ز.ع) و(أ.ع) و(أ.ع.ه)، مش دول كانوا برده اللي بيحكموا مصر... يا سيدي كل المشايخ أنا باعتبرهم فلول اللي لازم ينزاحوا... وطبعًا اللي بيعملوا (الشيخ ع.ع) اليومين دول دي غيره وهو زي (الشيخ ق) ومفيش فرق بينهم... أهو اليومين دول أهو ملموم على بتوع امريكا شوية وعلي الإيرانيين شويه وعشان كده هو ضد السلفيين، وهو من كام يوم كان مع الإيرانيين، وهو على كل لون وعشان كده أنا قلت لك هي أكل عيش.... ".

ويبد أن المتصوفة يعملون وفق أجندة الدولة، وهو ما جعلهم يقومون بأدوار خاصة بها، فإنهم بالأحرى موكلون لمحاربة الأفكار المتشددة، فضلاً عن أنهم يؤدون الدور ذاته بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية. فإذا كانت أمريكا تريد إلغاء وجود الجماعات الدينية الراديكالية، فإن آلياتها عبر جماعات التصوف تتحدد في نشر القيم الخاصة بها، تلك التي تتمثل في نشر المحبة والسلام والوفاق بين الإنسانية، وهو ما لم تفعله أو تنفذه هي في سياساتها. وهذا هو تأويل ما ذكره صاحب هذة الحالة إذ يقول:

"... هو كان الهدف الأول اللي كانوا عايزين يعملوه عشان انهم يقربوا المسافات بين الأديان إنهم بيحاولوا ينشروا السلام والمحبه والوفاق بين المسلمين وغيرهم من الأديان.... وبعد أحداث سبتمبر أتغيرت اللهجة وبقى عشان يحسنوا صورة الإسلام، وبعد شوية تانيه بقي الموضوع إنهم

يجهزوا الصوفيين عشان يبقي بديل للجماعات الإسلاميين والأخوان.... أنا عرفت إنهم كانوا بيمولوا للموضوع ده كتير وده عشان المشايخ تعمل دعاية كويسة، حتي انهم اتفقوا على إنهم يعملوا قناة فضائية عشان تحسن من صورة المسلمين ونشر الدين الوسطي، وعشان ينشروا الفكر الصوفي اللي هوه مبيهتمش بالدنيا ودايمًا بيحاول إن يزهد فيها.....". وحيث إن الطرح الأمريكي يعمل على نزع سمة العنف من الجماعات الدينية القائمة في مصر، فإن دعواها تتمثل في ضرورة وجود المرأة في صدر الجماعات الصوفية، وهو ما جعلها تدعو إلى ضرورة تزايد أعداد الجمعيات أو الطرق الصوفية التي تسيطر عليها المرأة، وهذا ما أشار إليه صاحبنا، إذ يقول:

".... الجديد بقي أن الأمريكان بقم يسيطروا على المشايخ... همه اقترحوا ان لازم يكون في دور للمرأة، وده اللي أسفر عن الإجتماع اللي حصل مع بعض المشايخ في أمريكا وبعض المؤسسات التانية في أمريكا وأنا عرفت إن كان في ممثلين عن مجلس الكنائس العالمي... واللي يأكد كلامي ده ان المشايخ دول لما وصلوا مصر، همه خلوا زوجاتهم يعملوا جمعية نسائية صوفيه... لو أنت تركز في أسماء الناس اللي اتبنوا الموضوع ده من النساء هتلاقي همه بس زوجات شيوخ ١٩ طريقة اللي اجتمعوا بالامريكان... وعشان منبقاش متجنين عليهم همه دعوا معاهم شوية من السيدات المقربين ليهم، واللي ميقدروش يكلموا أو يوصلوا أي كلام في الصحافة.... طبعًا الكلام ده ضد التصوف بشكل عام.... مهواش مع الأصل و لا مع التجديد إزاي تبقي المرأة وليه.... امتي النهاردة لأ... المرأة متقدرش تقوم بوظيفة الوعظ، ولا متقدرش تقود طريقة.... ومتقدرش تخالط الرجالة،

وتسهر لوقت متأخر بره بيتها، أو تسافر وتغيب عن ولادها... طبعًا ده كلام نظري... والطريقه دي شغلانه تانيه... ".

إنه حسب ما تقدم، فإن صاحب هذه الحالة يعارض أن تكون المرأة ولية، فضلاً عن موقفه الرافض أن تكون الطرق الصوفية الأداة والبديل لمواجهة الجماعات الدينية الأخرى، وهو ما جعله يطرح التالي:

"..... طبعًا في هدف للامريكان وكمان للدولة هنا...... هما عايزين يخلو النسوان في الموضوع ده... وده تشويه لدورهم ويخلي الدين عندنا زي عندهم... وده نجحوا فيه لما كانت عندنا دولة نسوان أو الحريم.... همه برضوا بيحاربوا موضوع السلفيين... والناس اللي بدأوا يظهروا على الساحة اليومين دول. انت شايف إن كتير من الفنانات اللي اعتزلوا همه اخذوا فلوس من ناس رأسماليين تبع الإخوان والسلفيين، وبدأ يعدوهم عشان يبقوا داعيات.... وهمه كده بيحرقوا الإثنين، لأن مفيش حد فيهم عنده الهمه والعلم وحتي الروحانية ".

ويرى صاحب الحالة أيضًا، أن الدفع الخارجي لإنابة الطرق الصوفية عنهم لتنفيذ سياساتهم، سوف يؤثر سلبًا على صورة التصوف من جهة، وعلى صورة المرأة في المجتمع من جهة أخرى، وهو ما يزيد من هجمات الجماعات الدينية الأخرى على المرأة الصوفية، بل وتشويه أدوارها، وهذا هو عين ما يطرحه:

"... الموضوع ده هيحرق الدنيا... احنا موش خالصين من السلفيين ولا الاخوان.... همه بيحاربونا ويبقولوا احنا كفره، واحنا بدعيين، ويبكفرونا.... فما بالك أن الشرع بيقف من إن المرأة يكون ليها دور ظاهر وانها تنكشف على غريب.... الموضوع ده هيحرق الاثنين... وطبعًا امريكا

تصطاد في الميه العكرة.... الموضوع ده هيهـدم الطريـق، زي مـا هـو قنبلـة موقوته للمجتمع كله... وطبعًا ده حصل في بلدان تانيه زي المغرب وبعض الدول الإسلاميه السوفيتيه... همـه جربـوه وعشـان كـده عـايزين يطبقـوه عندنا...".

الحالة الخامسة: القناع

وإذا كانت صاحبة هذة الحالة (ن. أ) قد تربت ونشأت في بيـت صـوفي أصيل، فهي وارثة للطريقة الرفاعية بإحدى ضواحي مدينـة (ق)، وبحكـم عملها، انتقلت للإقامة والعمل بمدينة (ف)، ولكـن نتيجـة لعـدم وجـود ذكور في هذة العائلة ليرث قيادة الطريقة كما هـو متبـع، فإنهـا تحايلـت عـلى قوانين المشيخة حتي يمكن لها وجود في الظل، تستطيع من خلاله السـيطرة عليها وتسيير أمورها، وهو ما دفعها أن تجعل أكبر مريدي والدها سـنًا هـو الشيخ الرسمي، إذ يكون ستارًا بينما يكون لها هي القول الفصل والنهائي في كل مسائل الطريقة، وهذا ما يمكن أن نستدل عليه في كلامها التالي:

"... أنا أكبر أخواتي البنات الثلاث.... تزوجـت ومـات زوجـي بعـد زواجنا بثلاث سنوات.... ثم تم نقلي إلى (ف) لأعمل في مديرية التضـامن الإجتماعي... ثم تم إلحاقي بـإدارة جمعيـة... تابعـة للمديريـة... أنـا كنـت بحب الذكر ومجاهدة النفس... والصـبر... وكـل الأمـور التـي بـتعلي مـن النفس والروح وتسمو بيها.... عشان كده...أنا زعلـت إن أنـا مـاطلعتش ولد عشان كان نفسي أبقـي شـيخ زي أبويـا.... لكـن لـيس هنـاك لي حـق الاعتراض على المولي عـز وجـل..... ده قلتـه في لحظـة لمـا ماليقنـاش حـد يمسك المشيخة... لأن أولاد عمي مارضيوش... وده خلانا نعطيها لأكـبر وأقرب مريدية... أنا اعرف حاجات كتير عن الطريقة مـثلًا لازم نـذكر الله

ذكرًا جهاريًا وحساب كل مرة... ونعمل على تهذيب النفس واستحضارها جلال الله وعظمته.... والتخلص من التمسك بمتع الحياة.... وهذة هي آداب أو مبادء...".

وحيث إن صاحبة هذه الحالة قد تحايلت على الأمور التنظيمية لمشيخة الطرق الصوفية، بوجود شيخ يقود الطريقة ليس من صلب الشيخ المؤسس، إلا أنها تجد في نفسها القدرة على ممارسة طقوسها، وهو ما تعلمته من خلال تنشئتها في إطار والدها الشيخ الأكبر الذي تتلمذت على يديه وشربت من وعائه وعرفت وصال الطريقة، والذي من خلاله عرفت كيفية تلمذة وتربية المريدين وتطويعهم، وهو ما جعل لها مريدين وأتباعًا يخضعون لأوامرها، وينفذون تعاليمها، وهو ما تشير إليه في المقطع التالي:

"... ده كان ابويا بيعمل حاجات معينه لما يجي له مريد.... هوه بيعمل الحاجات دي عشان يربيه على آداب الطريقه.... مثلًا أول حاجة يبايع الشيخ أو يعاهده ويقرأ الفاتحة.... ويستغفر ويتوب.... وقبل ده كله لازم الشيخ يتأكد أن يكون المريد له عمل يحصل منه على قوته... الحاجات دي... أنا اتعلمتها وشوفتها في بيتنا.... أنا كمان أعرف الخلوة بتتعمل إزاي.... لأني بعملها على طول هي بتبقي كل سنة مرة... لمدة سبعة أيام... ودي بتكون في ١١ من محرم... بيكون المختلي على وضوء ويحافظ على خلو معدته من الطعام اللي فيه روح، ويذكر الله كثيرًا ويصلي على الحبيب ١٠٠ مرة.... وبيزيد العدد ده كل يوم..... ويكون له ورد كل يوم... ده كمان بنعمله في الحضرة... لما بنعملها بنحضر لها ونصوم صوم عن الأكل اللي فيه روح ونحضر قلوبنا... ثم نذكر الله بشكل جماعي... ده اللي بينشطنا... وتزيد اللهفة والشوق لله... لأن بنحس إن احنا قريبين من ربنا... وهو

قريب منا واحنا بناديه ونناجيه.... الحاجات دي هي اللي خلتني... ليه مريدين كتار.... بشكل غير رسمي... لان أنا مش شيخة علشان مفيش عندنا في مشيخة الصوفية حاجة اسمها شيخة.. ".

وإذا كانت صاحبة الحالة الراهنة تنفي عن ذاتها صفة المشيخة بطريقة رسمية، إلا أنها في الوقت عينه تمارس الطقوس ذاتها حتي يكون لها صفة التأثير على مريديها، وهو ما يجعلها تأخذ العهد حتي يكون تأثيرها وسطوتها نافذة عليهم خاصة فيما يرتبط بالمساعدات وتقديم يد العون، وهي في ذلك تقول:

".... لكن أنا الستات اللي حوليا.. باعتبرهم مريدين أو محبين ليه.... هما لما بيجولي... أنا بعمل معاهم طريقة أخذ العهد... ولكن بدون كارينيه عضوية.... وفي كمان مريدين ليه.... ما بعملش معاهم كده... ودول كتير... دول حبايبي... بيلبوا ليه أي طلب.... وبيطيعوني في حاجات كتير...ودول كلهم اللي بتقولوا عليهم مريدين.... مفيش فرق بين غني وفقير عندنا.... الفرق في العمل والذكر وبس...".

وترى صاحبة الحالة أن دورها لا يقف على تعليم المريدين فقط، وإنما هي تلعب أدوارًا اجتماعية مهمة، مثل تقديم المساعدات الاجتماعية والأعمال الخيرية، وهو ما يجعلنا في هذا السياق ندفع بأنه في الوقت الذي ترى الدولة ضرورة أن يقوم الأفراد بكل شيء في المجتمع، فهي أتاحت وفق رؤاها الأيديولوجية أن يكون الأفراد وفق معتقداتهم هم الأساس أيضًا، وهي في ذلك تذكر:

"... لما بيحب ربنا حد يسخر له الناس.... ودول اللي بنقول عليهم مريدين.... أنا لما بعمل خير بقرب من الله.... زي مساعدة المحتاجين...

صلح المتخاصمين.... مساعدة العاجز والمسن.... كل الأعمال الخيرية والإجتماعية... هي دي الصوفية... هي مش ذكر... وحضرة.. وبس.. هي كل حاجة في المجتمع بتقربنا من ربنا... ".

وفي الوقت الذي تبدي صاحبة الحالة الراهنة موافقتها من مسألة تصدي المرأة للعمل الصوفي، فإنها ترى أنه من غير الضروري انضمامها للمحاولات التي تسعى إلى كسر طوق الرجل على الطرق الصوفية، ذلك الذي يعود من وجهة نظرها أنها تدير وترأس إحدى الجمعيات التي تتماهى أهدافها مع أهداف الجمعية النسائية للمتصوفات، وعن موقف الحالة الراهنة من النساء المتصوفات، واللاتي اجتمعن على إنشاء دار للنساء الصوفيات، فهي ترى أنه من الأمور الإيجابية التي سوف تساعد في انتشار الفكر الصوفي، ولكنها تأبى الدخول فيه، وعن أسباب ذلك، فإن صاحبة هذة الحالة أفادت:

"... أنا سمعت إن في جمعية للمتصوفات... وده شيء جميل عشان الفكر السلفي... وغيره.. ويبقي قصاده الفكر الصوفي... واللي فيه لخبطة لناس كثير فيه... أنا طبعًا مش رافضة إن يكون هناك بيت للصوفيات... لكن أنا ماقدرش أنضم ليهم.... ده عشان أولًا أنا ليه جمعية بقدم فيها الخدمات اللي عايزة أقدمها للناس وبطريقتي... وكده يعني أأقفل الجمعيه.... كمان دي جمعية لسه جديدة... ودة بيخليها ما عندهاش مصداقية للناس... أنا كمان في ناس لو أنا أنضميت للجمعية... هيزعلوا مني... ويفتكروا إن فيه حاجه غلط حصلت....".

وبيد أن صاحبة هذة الحالة على علم بالصراع الذي يدور رحاه بين الطرق المختلفة، فهي تعي أيضًا جملة الدعاوى السلبية المرتبطة بوجود

جمعية خاصة بالمتصوفات، إنها وفق ذلك فهي تري أنـه مـن الضـروري أن تبتعد السيدات عن الخلافـات القائمـة، وأن يجـتمعن عـلى البـاطن، وعـلى الصفاء، وهو ما يساهم في انتشار الدين والتصوف، وحول ذلك تقر:

"... فيه خلافات بين الطرق وبعضها... والجمعيـة دي جمعـت طـرق معينه... وماشية بنهج الطرق دي... وعشان كـده أنـا مـابحبش أدخـل في الخلافات دي... مع أن الطريقة (ر) مش ضد أي طريقة... وكمان في نـاس بتقول الجمعية إنها فاتحة بهدف جمع التبرعات... ونـاس بتقـول أنهـا فاتحـة عشان تضرب السيدات السلفيات اللي طلعوا على الفضائيات... وفي نـاس بتقول أنها فاتحة عشان أغراض سياسية... وأنا رأيي انها فاتحة لنشر الفكـر الصوفي اللي غاب عن أذهان الكل... واللي بيمثل الـدين الوسـط... والـلي بيقرب ربنا منا ويقربنا منـه.... ومـش هتلاقـي روحانيـات عاليـة غـير في الطرق الصوفية.... الروحانيات دي اللي بتساعدنا على التخلص من همـوم الدنيا.... وتدينا قوة وممكن نملـك العـالم كلـه بـين أيـدينا.... وأنـا عـايزة أقولك في الآخر إن أنا نفسي إن احنا كلنا نكـون سـيدات صـوفيات يعنـي صافيات النفس.... وإن السيدات يكون لها مكـان عـال في المجتمـع وأنهـا تساعد في إنتشار الدين بالشكل ده...".

الحالة السادسة: الوارث

صاحب هذه الحالـة (م. ش) هـو صـحفي ورئـيس منظمـة المجلـس الصوفي العالمي ورئيس منظمة الأشراف العلمية، ورئيس مجلس إدارة تحرير جريدة الرأي العام، ومجموعة صحف انترناشونال برس الأمريكية، وعضو اتحاد الصحفيين الفيدرالي الدولي، ويعود نسبه إلى إبراهيم الدسوقي، ثم إلى الحسين بن علي، والذي ورث الطريقة (ب. ش) عـن أبيـه، وهـو في ذلـك

يذكر: ".... نحن ننتمي لطريقة صوفية وأنا في تسلسل شجرة عائلتي يرجع نسبي إلى سيدي إبراهيم الدسوقي ونحن كصوفيين يرجع نسبنا إلى آل البيت إلى سيدنا الحسين حفيد الرسول صلى الله عليه وسلم..... وطريقة الشيخ (م. ش) طريقة منذ ٧٠٠ سنة والشيخ (م. ش) ليس أنا وإنما هو الجد الأكبر وطريقته اسمها (ب. ش).... ونحن في طريقتنا نرفض التبرك أو أن أحد يأتي إلى التبرك مني أو أخذ البركة.... ونرفض الوساطة بين الله والعبد، فليس بين الله وعباده أي وساطة... كما أننا نرفض أخذ البركة والتمسح في الأضرحة والمقابر.... وأنا عندما تعاملني الناس كشيخ طريقة وكقدوة لهم فإنهم يلزموني بسلوك معين، أنا تربيت في بيت صوفي وتعلمت الصوفية وأنا صغير من أمي وأبي كان شيخ الطريقة..... ولكني في شبابي كنت أعمل صحفيًا ولذلك لم أكن متفرغًا للمشيخة..... وعندما توفي أبي توليت المشيخة لأنني الأخ الأكبر بعد وفاة أخي الأكبر مني، في الطرق الصوفية مفيش حد غريب يأخذ المشيخة وإنما تأتي بالوراثة......".

وإذا كان صاحب هذة الحالة قد أشار إلى بعض المعايير والسلوكيات المتبعة في إطار الطريقة، فإنه يضيف إليها بعض الطقوس الممارسة والاعتقادات التي من خلالها يحاول أن يخلع عنها الشطح والابتداع، وما يرتبط أيضًا بمسألة الفصل النوعي أثناء أداء الطقوس وعن ذلك يشير:

"..... في الطريقة (ب. ش) نقوم بعمل احتفالات وموالد وهناك احتفال يوم ٥ رمضان في سيدنا الحسين، حيث يتم عمل يوم لكل طريقة ومفيش في الطريقة اختلاط بين النساء والرجال..... والصوفية كفكرة موجودة في المسيحية والإسلام وهيه بتقرب بين الأديان والأفكار وهي روحانية وليس بها تشدد.... ".

وعن الأسباب التي دفعت الغرب إلى الاهتمام بالصوفية، فإن صاحب هذة الحالة يرجعها إلى أن طبيعة التصوف الباحثة عن الاطمئنان والاستقرار، وهو ما يجعلهم يختلفون عن الإخوان والسلفيين الذين يتسمون بالتشدد نتيجة التزامهم بالخط الوهابي، وهو في ذلك يشير:

".... فالإسلام دين سماحة ويسر والصوفية قادرة على نشر قواعد وتعاليم الإسلام السمحة، وتقرب بين الأفكار، ولذلك نرى اهتمام الغرب بالصوفية. فالصوفية هي وجه الاستقرار والطمأنينة لدى الغرب، وهي القادرة على تحقيق الاستقرار.... فالصوفية عند الغرب أرحم من الإخوان والسلفيين. وأمريكا ترى الصوفيين مقدور عليهم، ومعروف إن الوهابيين متشددين. كما أن الغرب يعلم أن أسامة بن لادن كان وهابيًا، وهو وجه الإرهاب عندهم، ولذلك يهتم الغرب بالصوفية وتدعمها، لأنها بسيطة وتتحدث بلغة البسطاء. ونحن لسنا مختلفين مع الإخوان والسلفيين لأن الشريعة الإسلامية هي المظلة الإسلامية للصوفية والإخوان....".

ويرى صاحب هذه الحالة أن العمل بالسياسة يتنافى وصورة ودواخل الصوفي، الذي يعمل من أجل محبة الله، كما هو متعارف عليه في التراث الصوفي، بينما العمل بالسياسة يشوبه النفاق والبعد عن الحقيقة والتحقيق، وهو في ذلك يذهب:

".. اتجه بعض السلفيين الآن للسياسة لأن الظروف والأوضاع تغيرت، ولابد من التكيف مع الظروف والأوضاع الجديدة. ولكن الصوفية لا تدخل السياسة لأن السياسة نفاق وكذب، والصوفية روحانيات..... ونحن في عهد النظام السابق لم نتدخل في السياسة، وكنا أيضًا معارضين له، كما أن الصوفي أو شيخ الطريقة الصوفية عندما يتدخل

في السياسة فإنه يتدخل على اعتبار أنه مواطن مصري له حق التعبير عن رأية مثله مثل أي مواطن آخر، ولكننا لا نلجأ إلى احتراف السياسة.... ولكن تتحدث في كل الموضوعات اللي بيضمها السياسة...".

وإذا كان صاحب هذة الحالة ينفي اهتمام التصوف بالعمل السياسي، إلا أنه يقر بأن كل رجال التصوف الذين يسيطرون على قمة الطرق الصوفية كانوا بين الأعضاء للحزب الوطني الديمقراطي، وهو ما جعلهم يقعون في الوصف السابق الذي وضعه حول العمل بالسياسة. ذلك الذي جعله يخرج شيخ مشايخ الطرق الصوفية الحالي والسابق عن رجال التصوف، وهو في ذلك يرى:

".... بعض المشايخ في العهد السابق كانوا من أعضاء الحزب الوطني وكانوا منافقين ومتحالفين مع الحكومة.... والحزب الوطني فرض علينا شيخ مشايخ الطرق الصوفية وده أحدث انقسام داخل المجلس الأعلى للطرق.... وهناك خلافات مع مشايخ الطرق.... والمجلس الأعلى للطرق غير قانوني، ولا أحد يعترف به من المشايخ.... واللي بيرأسه الشيخ (ق) وهو مهندس وأبوه كان محافظ الغربية أيام السادات وعينه شيخ مشايخ الطرق الصوفية وهو ليس صوفيا، ولم يكن أبوه صوفيا وليس له طريقة في الصوفية....".

وعن التمويل الذي قدمته الولايات المتحدة الأمريكية من أجل تطويع الدين وإبعاد الإسلام الراديكالي أو المسلح عن المشهد السياسي وإحلال الصوفية عوضًا عنه، فإن صاحب الحالة يضرب بمثل هذه الادعاءات بعيدًا، فضلا عن نفيه للقبول بتنفيذ أي استراتيجيات خارجية، إذ يضفي معايير خاصة على معايير التمويل، وهو في ذلك يقول:

" أنا لم أتلق تمـويلاً مـن أمريكـا.... وأمريكـا عرضـت علينا التمويـل ولكني رفضت لأننـي أعلـم أنهـم بيعرضـوا التمويـل وعنـدهم أهـدافهم وأجندتهم الخاصة..... يريدون أن ينفذوا وأنا لا أنفذ أي أجنـدات خاصـة بأحد.... ولو رفضت أهدافهم بعد تلقي التمويل هيقطعوا التمويـل، بعـد أن تكون المنظمة قد قامت على هذا التمويل..... وأنا لا أعرف منظمة رانـد كما لو أنا أتلقيت من أمريكا أي تمويل هتشبهني والنـاس تقـول أنـه يتلقـى التمويل الامريكي مهما كنت بقوم بعمل أنشطة..... ولذلك فأنا أعتمـد في تمويل المنظمة على تمويلي الخاص لها وأنا أدفع مرتبات الموظفين في لندن مـن أموالي الخاصة وأعتمد كـذلك عـلى الاشـتراكات التـي يـدفعها المنضـمون للمنظمة.... كما إن الدول التي توافق على إنشاء فرع للمنظمة عنـدها فهـي تمول الفرع اللي بيتقام داخلها – مثلا- عندما نقوم بعمل مـؤتمر في المغـرب الحكومه بتموله، وده بيحصل في أندونسيا و في مصر....".

ويرى صاحب هذة الحالة، أنه مع وجـود المـرأة عـلى رأس التنظـيمات الصوفية، إذ من خلالها يتم تجييش أفراد الأسرة من أجل الدخول في الطرق الصوفية ومن ثم كل المجتمع. إنه يرى أن المرأة في داخل أسرتها تستطيع أن تؤثر وتستميل أعضاءها في شراب وصل التصوف، وهو في ذلك يطرح:

"... أنا معاكم إن ظاهرة النساء الصوفيات بدأت تظهر بشكل واضـح مع ظهور ياسمين الخيـام وبعـض الصـوفيات الأخريـات، ولكـن وجـود الصوفيات، خاصة عندما تكون الصوفية زوجة وأم لأبناء مهم جـدًا لأنهـا تؤثر في البيت على الزوج وعلي الأولاد، وكمان لما تكون هي صوفيه فهتقوم بتربية ولادها وتعليمهم الصوفية منذ نشأتهم الأولي.... الزوجة قادرة عـلى

إقناع الزوج للانضمام للصوفية... فهناك علاقة تأثير وتأثر في تشريب ولادها الصوفية.. ".

وإذ يوافق صاحب هذه الحالة على وجود الصوفيات على قمة الطريق الصوفي، فإنه يرفض العمل بالسياسة التي وصفها بالمفسدة، ذلك الذي يرده إلى أن طبيعة الصوفي صاحب أحوال، مرة يتصف بالاتزان ومرة أخرى بالشطح. إنه حسب وجهة نظره فإن دخول الصوفي في السياسة يجعله في حالة خروج عن الآداب الصوفية تلك التي يكون تاجها هو عدم الكذب والمخالفة، وهو في ذلك يشرح:

" وأنا أرفض فكرة جمع الصوفيين في حزب.... فالصوفي لا يستطيع السيطرة على الحزب.... الصوفي صاحب حالات، مرة يكون متزنا ومرة أخرى لا يكون متزنًا، ويحدث تشنجات لأن حلقة الذكر عنده مقام خاص والأوضاع تتغير وتتبدل..... ودخول السياسة مفسدة. فالشخص الذي يدخل السياسة فإنه يكذب ويناقض ويتخلى عن المبدأ ويتلون..... فشيخ الطريقة (ر) الذي ساند (ن. س) في حزبه حصلوا على مقابل مادي، فالناس مصالح وهما (قبضوا).... وهناك بعض الناس سعت لشراء طريقة بالمال، لأنها تسعى أن تلقب بشيخ الطريقة، والنظام السابق الفاسد كان يساعدهم على ذلك (شوفوا أنا أميل للتخصص فالصوفي لا يصلح أن يكون سياسيًا)....".

الحالة السابعة: الصوفي الأعلى

صاحب هذة الحالة هو شيخ الطريقة (ح. ق) بناحية سوهاج، والذي يعمل بوزارة العدل، والذي يرى أن أي طريقة لابد وأن يكون فيها مجموعة

من الالتزامات، التي يفترض في وجودها مجموعة من الشروط اللازمة لصحتها وكمالها، وحول هذة الأشياء هو يقول:

"..... الالتزامات هي العهد والمريد والشيخ، ولكل منها في علاقة كل مبدأ من هذة المبادئ لابد وأن يوجد شروط صحة وكمال. فالبيعة تتضمن مبايعة على الوصايا، وهو ما يتكفل به العهد الذي يعطيه الشيخ للمريد، وهو ما يفرض أيضًا شروط صحة للشيخ وهو العلم والمعرفة بأصول وأحكام العبادات والمعاملات الشرعية، وأن يكون له عمق في الروحانية.... ومن شروط الشيخ أيضًا أن يكون له سند أو سلسلة.... ".

وإذا كان صاحب الحالة الراهنة قد أفاض في شروط العهد من الشيخ، فإنه أيضًا أشار إلى شروط المريد، والذي من خلالها يسلم بضرورة الرغبة في التعلم وحب الشيخ وإطاعته والصبر وعدم التعجل والأدب والطاعة والرضا وهو في ذلك يرى:

".... من شروط المريد أن يكون راغبًا في التعليم، صادقًا، لا يستصغر شيخه، ويثق فيه، ويطيعه ولا يسقط حرمته، ويراعي معه الأدب والرضا والاتباع والحب....".

وباعتبار أن ما سبق هو لب الطريق الصوفي، فإنه يضيف أيضًا مبدأ آخر، ألا وهو ما يسمى لديه بالتسليك، الذي عن طريقه يمكن تجهيز الشيخ لمريده، وهو حول ذلك يوضح:

".... مفيش طريقه بدون تسليك، ومعناها زي أنت ما بتسلك الأوعية بتاعتك أو المجاري، أو زي مابتسلك حبات السبحة واحدة ورا التانية.... وهو يعني تاني انك تسلكه في سلك السلسلة، وهنا يمكن أن نقول أيضًا أنها العنعنة، يعني أن الواحد لازم يكون ملقن أو يكون متسلك....".

وحول ارتباط مفهوم التسليك بمفهوم التلقين، فإن صاحب هذة الحالة يرى أن عملية التلقين لا يقوم بها إلا صاحب طريقة متفق عليها، شارب لأصول التصوف، وليس طارئًا عليه، وهو في ذلك يفرق بين الأصيل والدخيل على الطريق الصوفي، إذ يقول:

".... لما بيجي واحد يقول اتلقنت الطريقة، إحنا بنكون أمام نوعين، صنف متلقي غير ملقن، والصنف التاني ملقن.... الصنف الأول غير التاني... الأول أخد عن أبوه، يبقي إحنا أمام نوعين نوع لؤلؤ ونوع مستنبت... وطبعًا يبقي الفرق واضح... لما يكون الوارث صلب ومتلقي غير ملقن، يبقي التسليك عنده طابع عليه، أما الثاني ده فهو يبقي ابن روحي.... ".

وعما إذا كان هذا المفهوم متوفرًا لدي النسوة المتصوفات، فإن صاحب الحالة الراهنة يفرق بين الأزمان القديمة، والوقت الحاضر، الذي يتفارق فيها عملية التسليك والقيادة والتلقين بشكل طبيعي، وحول هذا الفرق يذكر:

".... أيوه متوفر في النساء، نعم... السيدة رابعه اللي أخذت عن ثوبان الثوري، والسيدة خديجه القوصيه أخذت عن الاخيمي، وفاطمة بنت بري اللي أخذت عن السيد أحمد البدوي وطبعًا كل واحدة من دول كان ليها مريدين وليها كلام وأحاديث مع أقطاب الصوفية.... على سبيل المثال الحلاج تأثر برابعة.... ".

إن تأكيد صاحب الحالة الراهنة على وجود صوفيات من الزمن الفائت قادرات على تلمذة مريديها وفق المنطق الذي يطرحه، فإنه لم ينف ذلك عن

نسوة ذلك اليوم، إلى أن تقوم الساعة، وأن الأرض لـن تخلـو مـن أمثـالهن، وهو يشير في هذا الأمر:

"..... أيوة اليوم تلاقي زي زمـان... مـاخلا الارض مـن الاديـان.... وأولياء الله في هذا الزمان بأربعين وليًا من الماضي زي ما قال حضرت النبي الواحد منا بأربعين.... بس هقولك الولي كان معصوم واليومين دول الـولي يتولاه الله ويفتح عليه بفضله..... ".

ويستطرد صـاحب هـذة الحالـة في قـدرة المـرأة عـلى تربيـة مريـديها والاضطلاع لمجالس العلم، إذ يرى أن المرأة هي قدم بقـدم مـع الرجـل في هذا الشأن، ولعل وجود تاريخ زاهر حولهن هو ما يـدعم آراءه، وفي ذلـك يوضح:

"..... المرأة حينها تكلف لا تفتر عزيمتها، بـل هـي حيـنها تـرى، فهـي تبغي وجه الله وهذا ما يكون من وراء حجاب... السيدة نفيسـة كـان ليهـا حضرة، وكانت تسأل من وراء حجاب، وتربي من وراء حجاب، وكان لهـا مجلس علم وذكر...".

وعما إذا كانت هذة النماذج يمكن أن نجد لها مثيلا في أوقاتنـا الراهنـة، فإن صاحب هذة الحالة يؤكد على ذلك، وهو في هذا الأمر يكشف:

"..... هي موجودة في الزمن ده...: الشيخة ناديـة أم جمـال وأم صـالح يس، دول ليهم مجلس علم، ولـيهم سـاحة مفتوحـة... الحاجـة زكيـة الـلي دفنت في الصحراء الغربيه بجانـب الشـاذلي، كانـت لمـا تتحـرك كـان ليهـا موكب كبير... الموكب كان من الجمالية حتي مرسي علم، وكان مجلسها يعج بكبار الدراويش.....".

وحيث إن صاحب هذه الحالة يؤكد إستمرار مثلل هـذة النوعيـات في الواقع المعاش، إلا أنه يضـع قيـودًا عـلى أطرافهـا، إذ يتـوفر لهـؤلاء بعـض الصفات، تلك التي عددها في:

"…. دول نقدر نقول عليهم مـلاك مـش مخلـوقين… دول لـيس لهـم مراد، لأنهم مختارين لهذا الطريق، وصعب إن دول يخشوا تحت أي فـرد… وإن كان حد يرتب لكده على طول يفشل… الناس دي عـلى فطـرتهم وفيـه فرق بين أصحاب البيان وأصحاب الرسوم والتزاويق… ".

وحتى يمكنه أن يفرق بين أصحاب الرسوم، فإنه يحاول أن يقدم نماذج للمتصوفات الحق والأخريات، اللائـي حـاولن أن يتخـذن مـن التصـوف شكلاً، وهو ما سمح لهم بإفساد الأخلاق والعقيدة، وهو في ذلك يقول:

"… كان في الأيام اللي فاتت ناس يقلدون الست زكية، وكنت متلقيش فيهم حاجة إلا الخبث، وتشم ده وتشـوفه في مجلسـهم. وده حصـل في عـام ١٩٩٤ كان واحدة أسـمها أمـال، كـان النـاس تـروح ليهـا وتقبـل أيـديها ورجليها، وكانوا بتوع فلوس، وكان إختلاط الرجال مع النساء حـدث ولا حرج، ويحطوا البودرة والريحة وحاجـات مقلـش عليهـا الـدين، وعشـان الحاجات دي كلها وبسبب الغلطات اللي وقعوا فيها، قاموا اتهبدوا حكم ٧ سنين… وده اللي يقولك إن ربك هـو الـلي بيختـار مـا يشـاء ليكـون لـيهم الخيرة….".

وحول مسألة سلوك أخريات للطريق الفائت الإشارة إليه، فإنـه يـرى أن هؤلاء لم يأتوا من أبواب الطرق، وإنما جاءوا مـن خـلال السـيطرة عـلى الطريق بطريقة غير شرعية. إن السطو بهذه الطريقة يجعل همهـم هـو الـدنيا وليس الدين وهو في ذلك يوضح:

".... طبعًا أنت تقصد إن في طرق اليومين دول مبيطبقش عليهم اللي أنا قلته كله... أيوة وأنا هقولك إن الطريقه اللي أنت بتقصدها وهي (ش. ب) هي في الأساس بتاعة الشيخ (م.ع. ث. ب)، اللي منعها السادات بعد الخلافات مع النميري، وكان فيها بيجي أكثر من مليون مريد، ثم بعد كده جم بتوع الشهاوية دول والجد الكبير، وسطى عليها بمريديها، وده بعد أن إنقسمت الطريقة الكبيرة إلى طرق كثيرة هي الميرغنيه البرهانيه والسمانية والشناوية... ودي كلها تزوير موش أصل... الطرق دي مسروقه يبقي فين العنعنه والتسليك... ".

وعن مسألة الأصل والنسخ في هذة الطرق، فإن صاحب هذه الحالة يحاول ردها إلى ضرورة وجود أو عدم وجود الأب الروحي، وهو ما لم يتحقق في أرض الواقع، خاصة أن الوراثة لا تقف عند الأصول، وإنما لابد وأن يلحق بذلك التجديد، ذلك الذي ينتفي عن كل الذين يبحثون عن الدنيا ويعطون ظهورهم للآخرة، وهو في هذا الأمر يقول:

"... أصل الطريقة مزورة... عشان نعرف ونأصل النسب لازم يكون له أب روحاني... مين في دول له كده... ولازم كمان يكون كل واحد مجدد، هل الشيخ (ش) جدد حاجه، لازم يكون جدد، بحيث ينسب التجديد له، وهو ده محصلش في (ش)، لأن الطريقة البرهانية هيه الأصل، وهوه ملهوش دليل أو وفق أو مربع، وده الدليل على أنه خبطها.... ".

وعن موضوع قيام النسوة بإقامة جمعية خاصة بهن، حتي يمكنهم محاربة الداعيات السلفيات، ومن ثم انتشار التصوف أو الدين الرخو أو الناعم في المجتمع، فإن صاحب هذة الحالة ينفي قدرة أي امرأة على

الإضطلاع بهذا الأمر، خاصة أن أهدافها ليس لصالح التصوف، وإنما هو للاستفادة والعمل على المصالح الدنيوية، وهو في هذا الأمر يطرح:

"... لأ لأ... الشيخة لازم تكون ملقنه.... الطريقة دي وغيرها من ١٩ طريقة اللي معاهم دول طرق رسم، ولازم يكون الشيخة منبته من أصل، وعشان كده مفهاش تسليك... مدامت الطريقة مفهاش تجديد ولا تسليك ولا عنعنة وملهاش طريق واضح، فاللي يخليها باقية هي المال، والشهرة، وهو ده اللي مخليهم مواصلين... ".

ويشير صاحب هذة الحالة أيضًا إلى أن الأمر الفائت ليس حكرًا على الطرق التي أشار إليها، وإنما يرى أن هناك ما يزيد على العدد المؤتلف الذي يعمل بأوامر خارجية، والذين يبحثون عن الدنيا وليس الآخرة والزهد والحب الإلهي، وهو يؤكد في هذا الأمر:

".... ودولا في الطريقه كتار... كتار... زي ياسمين الخيام ممكن واحد يجيلها ويلعب في دماغها فتعمل طريقة، ولكن هتبقي طريقة بجد... هل هتبقي حقيقة زي الحاجه زكية، لأ دي ملهاش عدد، يبقي هتنفع ازاي...".

وإذا كان صاحبنا قد أجاب بالنفي حول ما طرحه من تساؤل، فإنه يستطرد ويضيف، أن كل ذلك يدخل في باب الإدعاءات، تلك التي من شأنها أن تخرب أو تقوض المد الحقيقي للتصوف، وهو ما يواجهه أصحاب التصوف الحقيقي بإبطاله من خلال ما يتمتعون به من قدرات وهبها الله لهم، ويشير في ذلك:

".... الإدعاءات تخرب في المد الحقيقي للتصوف... ولما الناس دي بتحضر في مكان من الأماكن الخبيثة دي، على طول بتطلع من جذورها،

طيب همه دول مش زي روتانا وكل الفضائيات، التصوف من دخله من غير باب ضل، ومن أبقي فيه الفساد هلك...".

أما عن موقف المتصوفة من الدخول في معترك السياسة، فإنه يرى أن العمل بالسياسة لا يتناسب ومسلك التصوف، إذ إن الأولى هي الغرور الإنساني، والفتنة والباطل وليس التواضع والفناء في الله والتجرد، والتالي هو عين كلامه الرافض للدنيوي، وموافقته على إقباله على الأخروي، وهو يقول:

".... الله يضرب الحق بالباطل، التصوف لا يعرف شيء اسمه سياسة، السياسة مش بتاعتنا، الصوفية الحقه غير كده، والسياسة وصمه.... التصوف هو التجرد والصوفي عنوانه وضعك حيث أرادك... نحن نحارب الباطل بالأخلاق موش بفتن الزمان....".

ويبد أن البعض يرون أن نزول الصوفي إلى ساحة السياسة، ما هو إلا نوع من دحر العدوان من قبل السلفيين والإخوان المسلمين، فإن موقفه يتعاكس مع ذلك، إذ يرى أن ذلك هو من فعل الشيطان وفتنته، إذ إن أخلاق التصوف تدعو إلى رد العدوان بالنصح والإرشاد، وهو حول ذلك يشير:

"... هتقولي إن في ناس نزلوا عشان ليهم حزب... عشان يردوا العدوان اللي قاموا بيه السلفيين والأخوان، وأنا هقولك ده غلط.. دول من أتباع أبو شامة... أتباع المسيخ الدجال... رد العدوان يكون بالنصح والإرشاد... دول فئة ضاله، وفتنه في الأرض... ودول على باطل... مين قال دول انهم أهل الهام وتحقق، لأنه معندوش ده فلازم يدور على حاجه يتلف حوليها.... دول هم أهل الشكل والرسوم وأهل الباطل همهم بس في

الأكل وجمع المال وحظوظ الدنيا... وده موش بيبكيني لأن فيه ناس صالحين، ودراويش بجد...".

وعن طبيعة الأسباب التي تقف وراء عداء الصوفية للإخوان والسلفيين، فإنه يرى أن ثمة تسترًا وراء الدين، وإلى الدعاوى التي يتلفح بها البعض من أجل هدم أضرحة الأولياء، وهو في هذا السياق يذكر:

"... أما عن سبب عداء الصوفية للإخوان، فذلك بسبب السعي وراء المصالح بغض النظر عن الدين والتستر في الدين لتحقيق هذه المصالح، والدليل على ذلك الصفقات التي كانت تعقد مع الوطني في الانتخابات... السلفية أخذت كتير من أفكار الجماعة الوهابية في السعودية ذات الأفكار المتشددة والتي كانت تسعى إلى هدم الأضرحة.... وبالفعل هدمت ضريح السيدة خديجة وكانت تريد هدم الضريح النبوي...".

وعن الطريقة التي دفعت المتصوفة إلى ركوب خط السياسة، فإن صاحب هذة الحالة أرجعها إلى مصالح خاصة لبعض الأفراد، وليس لغرض ديني محدد، أو حتى لمصالح كل الطرق الصوفية، وهو في ذلك يكشف:

"... لقد دخلت الصوفية إلى السياسة بسبب دخول الإخوان المسلمين والسلفيين إليها دفاعًا عن مصالحها في البرلمان وخوفًا من تغيير القوانين التي تحكم الصوفية والجماعات الإسلامية في مصر.... وحزب التحرير(*) (الحزب الصوفي) أسسه إبراهيم زهران وفي الحقيقة أن (ع.ع) هو مؤسس هذا الحزب ولكن هو وضع عليه (أ. ز) لكي لا يكون هو في الصورة، ومن

(*) يقصد صاحب الحالة حزب الإصلاح الصوفي.

خلال هذا الحزب يستطيع (ع.ع) تحقيق ما يريده من خلال إبراهيم زهـران "النـاس مصـالح"... وقـال (أ.ش) "الحـزب ده كـان مجـرد سـبوبه لأبـو العزايم، (ع.ع) أصلا بيحب الجري وبيحب يحس إنه مهم، زي ما قالوا لـه تعالي مؤتمر في إيران فراح فقالوا عليه أنـه شـيعي، بـس هـو غلبـان ومـش عارف حاجه ومكانش يقصد، خاصة أن هذا المؤتمر كان للتقريب بين السنة والشيعة "..... الصوفي متقدرش تسيطر عليه في حـزب لأنـه ليـه حـالات روحانيه خاصة.... ".

الحالة الثامنة: الانفصال

السيده "ف" سيدة لم تأخذ نصيبها من التعليـم، إلا أنهـا تجيـد القـراءة والكتابة، تطلق على نفسها الشيخه "ف" تارة، والحاجه "ف" تارة أخـرى، والكثير من مريديها يطلقون عليها "ماما ف"، وهي على حد زعمها عاشقة للخطاب الصوفي، والذي ترجعـه إلى عشـقها لرسـول الله، صـلى الله عليـه وسلم. وإذا كان ذلك هو أصل العلاقة بين صاحبة هذه الحالة وغيرها مـن مريديها، فإنها في المقابل ترفض الظهور أو تسليط الأضواء عليهـا، وهـي في ذلك تقول:

"... أنا مابحبش الإعلام.... ولا الظهـور في التليفزيـون.... حتـي في قناة المدح ودي خاصة بالإنشاد الصوفي.... وبالطرق الصـوفية.... وكـان كـان في برنـامج عـلى خطـى الرسـول كـانوا عـايزني اسـجل معـاهم وأنـا رفضت... لكن انا بحب اللي عايز يتعلم...".

وفي تعريـف صاحبة الحالة لمفهوم التصوف، والقناعات الدينية المرتبطة به، وكذا الطقوس التي تمارسها، والتي من خلالها يتم توثيـق العلاقـة بـين

الذات الإنسانية وحالها، فإننا يمكن أن نستدل عليه من خلال ما تدفع بـه، إذ تقول:

"... أنا لو هتكلم عن التصوف.... فـلازم تعـرفي.... أن التصـوف ده أساسه الجانب الاجتماعي... لأن هو القصد من ممارساته تهذيب الـنفس... الصلاة مثلا... أي حد بيصلي... لكن اللي بيصلي لربه يعرف إن هي سر بين العبد وربه... وقلب المؤمن هو مكان الله... عشان يحـافظ عـلى ربوبيتـه... لأنه قال لا سـعتني أرضي ولا سـمائي.... سـعني قلـب عبـدي المـؤمن... والكعبه اللي بنتعب وندفع فلوس عشان نزورهـا... هـي قلـب المـؤمن... يعني أنتي ممكن تزوري الكعبه بقلبك وتعملي كل أركان ومسالك الحج.... التصوف حب في الله ولله.... هو حل المشكلات للنـاس.... شـفت عـورة أغطيها أو أصلحها... لأن التصوف حب وتـآلف... حتـي لـو في مشـكلة ماديه... احنا بنحلها... بنجمع فلوس من بعضنا... والدنيا بتمشي.... وده بنتعلم منه إن التصوف حـب وتـآلف أسري في السرـاء والضرـاء... إحنـا الموالد بنتجمع فيها للتعارف الاجتماعي.... والتآلف والحـب.... بتبقـي في واحدة من أسوان... وواحدة من (ف).... وواحدة من القـاهرة وكـده... بنتجمع بقي في المولد... وبنعمـل فيـه أكـل وطبـيخ... وبيقبـي أسـبوع... وبنعد نقول الأوراد... أو نختم المصحف... ونعمـل ذكـر... وكـده نبقـي اتقبلنا وسألنا على بعضنا...".

ومع أن صاحبة هذه الحالة (الشيخه ف) قد أوضحت أساس الطريقـة في القلب الذي يعكس ما يدفع به الله من نور على تصرفات الصـوفي، فإنهـا أيضًا تحاول أن تكشف عن العلاقة بين علم الحقيقة وعلم الشرـيعة، وعـن

آليات السيطرة والخضوع سواء للمطلق النهائي أو للشيوخ، وهي في ذلك تقول:

"..... التصوف علم... أساس العلم ده الحياة الاجتماعية... يعني أساسه الحب والحنان والترابط... لأنه اسمه علم الحقيقة... في فرق بينا وبين التشريع... لأن علم الحقيقة هو قلب علم الشريعة.... من تحقق ولا تشرع فهو فاسق.... الشريعة هي غطاء والحقيقة هي القلب واللب... مثلا للمسلمين خمس صلوات فرض... والباقي نوافل... مثلا صلاة المغرب هي ثلاث ركعات فرض واثنين سنة مؤكدة... احنا بقي بنصلي بعدها ست ركعات صلاة الأوابين (العتمة).... يعني بين المغرب والعشاء ودي عندنا فرض على المتصوفين هي وصلاة الضحي.... وصلاة قيام الليل... وكمان الزكاة هي مثلا في الشريعة ٢.٥٪... لكن عند المتصوفة.. هي العبد وما ملك يده لسيده....".

واستكمالا لطبيعة الطقوس، فإنها تشير إلى أن الذكر وتلاوة الأوراد تعمل على إعمار القلب، وجلاء البصيرة، والإتيان بالكشف، فضلاً عن أنها تدخل الصوفي فيما يسمى بالإنسان الكامل الذي هو غاية الصوفي، وهي في ذلك تذكر:

".... احنا عندنا أوراد.... وذكر.... وبأرقام معينه مثلاً ٥٠٠ مرة الصلاة على النبي وما يزيد... ١٠٠٠ مرة أسماء الله الحسني... وإحنا عندنا مربع لها، ٥٠٠٠ مرة استغفار... ولأن السبحة هي سلاح المتصوف.... وبكده يمشي ابن مره (الشيطان) إحنا مسمينه ابن مره... في ناس كتير فاكرين إن المتصوفة ناس مقطعة هدومهم.... وشكلها مبهدل...

ودراويش... لكن مايعرفوش إن احنا بنعيش قلب الدين اللي هو الحقيقة... ما هو القابض على دينه كالقابض على الجمر...".

وإذا كانت الشريعة تفرق بين أدوار المرأة في الحياة الدنيا، فإنها تقف من ذلك موقفًا مخالفًا، وتساوي بينهما، ذلك الذي يجعلها تلعب دورًا دينيًا يتساوى في قدرته مع قدرة الذكور، وهو ما يتضح في منحها للعهد والإجازة، ولكن وفق شروط خاصة، وهي حول ذلك تكشف:

".... مفيش فرق بين الراجل والست في المتصوفين... يعني أنا بأدي العهد... واديت لناس وبنات كتير... أولادي "المتصوفة" عطيت لهم العهد... بس أنا بدي العهد بإذن من مرشدي... لأن أي ست متصوفة تقدر تعطي العهد بإذن من مرشدها.... وإحنا الأتنين زي بعض... كل واحد منا بيحاول يدي للطريقة والناس على قد ما يقدر.... أما الست اللي بتاخذ العهد من الشيخ... ما بتلمسش أيد عمي "الشيخ"... لأن هي بتجيب محرم لها... ويحط الشيخ أيده وبعديه أيد المحرم عليها كده.... وعلى أيد المحرم أيد الست اللي عايزه تأخذ العهد... وبكده ما بيلمسش أيدها..".

ولئن كانت الجماعة الدينية مثل السلفية والوهابية والإخوان المسلمين، يقفون من الجماعة الصوفية موقفًا مناهضًا، إذ يرمونهم بالكفر والشطح والمروق عن صحيح الدين، فإن الصوفية في المقابل تقف منهم موقفًا ضدًا، خاصة أنهم أشاحوا عنهم صفة التدين العميق، ناهيك عن الأخذ بقشور الدين، ذلك ما أوضحته صاحبة هذه الحالة من خلال ما يلي:

" السياسة والدين ما بيركبوش على بعض... أنا ست قضيت عمري في آل البيت.... السلفيين والإخوان.... مش متدينين... ولا ليهم دعوة بالله

ولا بالرسول... مثلا لو اتكلمنا على السلفيين هنلاقيهم بيأخذوا قشور الدين... ناشفين قوي... هما في بيوتهم ما بيطبقوش الدين... لأن لو طبقوا مش هيبقوا هما هيبقوا حد تاني... وعشان كده مفيش حب ولا حنان في بيوتهم... الدين بتاعنا وسط ومحبة وسلام... الميزة اللي فيه إنه يكون عند المسلم قناعة ورضا بما قسم له... السلفيين لما بيقرأوا في لمصحف... مثلا في آيات التعذيب بتعدي عليهم كده عادي زي أي آيات... لكن إحنا لما بنقرأ الآيات دي بنعذبل... يعني تنزل الدموع من عنينا من الخوف من الله... لأن الله عندنا موجود.... ربنا خلق النفس وقالها: من أنتِ، قالت له: أنا أنا، وأنت أنت. حطها في النار وعذبها... وجابها تاني وسألها وقالها: من أنتِ، قالت له: أنا أنا، وأنت أنت، حطها في النار تاني.... وعمل كده للمرة الثالثة.... لكن لما منع عنها الأكل والشرب سمعت كلام ربنا وعرفت إن الله حق... وقالت أنا النفس وأنت خالقي ومالكي.... وده لأن الأكل والشرب هو اللي يعذب النفس وجعلها تطيع ربنا.... وعشان كده إحنا بنأكل إخواتنا وعلي طول بيتنا مفتوح سواء كان في مولد أو ذكر.... وكمان العيش والملح ليهم عندنا قيمه كبيرة... أما بقي الأخوان... فهما منشقين من السلفيين.... السلفيين بيعدلوا الدنيا بالسلاح... وكانوا عايزين يهدوا مقامات الأوليا.... لكن ربنا الحارس على أحبابه وبيوت أوليته.... والأخوان بقي يا ستي متسيسين، والسياسة عندهم أكتر من الدين... لو سألتهم يمكن ما يعرفوش نواقض الوضوء... دلوقتي ظهرت اللحية وموضة النقاب... عشان البنات تتجوز بتنقب... هي دي الفتنة... الواحدة تروح الجامع وتكون لبسة النقاب وتقول أنا من حفظة القرآن... ويمكن هي أصلا مابتصليش... وده عشان يشفوها الجماعة ويجوزوها....".

وتضيف صاحبة هذه الحالة أيضًا توضيحًا لطبيعة الطقوس التي تمارسها الطرق الصوفية بشكل عام، والطريقه التي تنتمي إليها، فإنها تشير إلى شكل الحضرات التي تقام في الأعياد الدينية أو الموالد الخاصة بأصحاب الكرامات، فتقول:

"... إحنا بنعمل الحضرة... يا إما بنقف... ونقول المنظومة "أسماء الله الحسني" بدعاء.... ونقف على شكل دائرة والمنشد "زي الشيخ التهامي" يقول الذكر وإحنا بنقول وراه... وفي حضرة تانيه ودي بنكون قاعدين... وبنقول المنظومة برده... وإحنا عارفين المنظومة دي من الكتيبات اللي بيطلعها عمي الشيخ.... والحضرة اللي بنكون قاعدين فيها ما بتكونش على شكل محدد... وبرده الشيخ بينشد وإحنا بنسمعه ونقول معاه...".

وباعتبار أن الصوفي هو منسحب عن الدنيا ولا يعنيه ما يحدث من حوله من تغيرات، وهو ما ترصده الأدبيات المرتبطة بذلك، فإن الشيخه "ف" تقف موقفًا سلبيًا من مفاهيم الثورة، إذ ردت إليها كل مساوئ الوجود والاضطرابات التي يشهدها بر مصر، وهي حول ذلك تشير:

".... الثورة دي زي الزفت... دي شغل عيال... جات معاهم كده.... قوليلي أيه اللي اتغير... كفاية دلوقتي ما بطلعش بنتي من البيت.... مفيش أمن ولا أمان... خدوا الزوجة من زوجها قدام عينه... وفي النهاية قتل نفسه وقتلها...هي بقي دي الثورة... بيقولوا الثورة في التحرير... الثورة في التحرير ناس بتكسب من وراها ملايين... وناس بتاكل وتشرب وتبيع.... ياما طلعت بنات واتهتك عرضها في التحرير.... إحنا بنقول يا رب إصلح ولا يا رب للخراب.... يكفينا ربنا شر الاحتكاك... الشباب شرقانه ومعهاش فلوس وهي جات الفرصة قدامهم.... أنا مش مع حسني

مبارك.... هو كتر الضغط بيولد الانفجار أيوه... لكن دلـوقتي بصي-عـلى الوقفات الاحتجاجية... كـل واحـد عـايز حاجـه... وبيحـاولوا ياخـدوا ويهبشوا حتة من التورتة زي ما بيقولوا.... المتصوفة وقفوا أيوه في التحريـر لكن مش عشان عايزين حاجه لكن عشان يخلوا العدل موجود....".

وعن أهمية العمل السياسي بالنسبة للمتصوفة، فإن صاحبة هذه الحالة تجحد هذا الدور، إذ ترى أنه يتباعد عن مضمون التصوف، وفي إطـار هـذا الرفض فإن رأيها السلبي قد انسحب أيضًا عـلى انفـراد المتصـوفات بإقامـة جمعيات صوفية خاصة بهن، وهو ما تذكره في الاستشهاد التالي:

".... التصوف مش أحزاب... ومـش جمعيـات.. الجمعيـة دي... ولا هي انفتحت ولا انقفلت... التصوف طرق.. مش أي حاجة تانية.... ولـو حد قالك حاجة غير كده يبقي ليه صبوبة في كـده.... أنـا مـثلا مشـتركة في جمعية علوم القرآن.... وبسـاعد بفلـوس أو هـدوم... أو أي حاجـة أقـدر أعملها أو أديها... وفي ناس بييجوا لحد عندي عشان يطلبوا المساعدة... أو ياخـذوا الـلي فيـه النصـيب... وفيـه نـاس بنسـاعدها في الجـواز وتجهيـز أولادهم... أنا مش محتاجة جمعية للمتصوفة.... واللي بيحبوني مـن ولادي بييجيني سواء كانوا عايزين حاجة أو يعملوا لي حاجة... لكن الجمعيـة دي كلها شوية ومش هتسمعي عنها خالص.... ده أنـا حتـي معـرفش مكانهـا فين....".

ومع أن القاصي والداني يقر مسألة الصراع الدائر بين الطرق الصـوفية وبعضها على كثير من القضايا التنظيمية بمشيخة التصـوف، إلا أن صـاحبة هذه الحالة تنفي ذلك، وهو ما يعني أنها في غيـاب عـما يحـدث، وهـذا هـو

الطبع الأصيل للتصوف، أو أنها نوع من المداراة والبعد عن الحقيقـة، وهـي في هذا الشأن تشير:

"... مفيش نزاع ولا حاجه... إحنا أكتر من ٣٦٠ طريقة وليهـا مجلـس صوفي... واللي ماسكه الشيخ القصبي.... والطرق الصوفية مالهاش دعـوة بالدولة... ده حتي الشيخ الطيب له طريقة... ولهـم سـاحة في سـوهاج... وأبوه شيخ طريقة... لكن إحنا مالناش دعوة بالدولة... والقصبي هوه اللي ماسك دلوقتي... والنزاعات دي اللي بيكبرها الإعلام...".

ويبد أن البعض قد أقر بالدور الأمريكي في إيجاد صيغة جديدة للـدين الإسلامي تتناسب مع عدم مقاومة المحتل، فإن صاحبة هـذه الحالـة تنفـي وجود مثل هذا الطرح، فضلا عن استباحتها للأموال الأمريكيـة، وهـي في هذا السياق تذكر:

".... أول مرة أسمع إن إحنا لنا علاقة بأمريكا... إحنا بنمول نفسنا... لو في رغيف عيش... بنقسمه، كل واحد فينا بياخد لقمـه... وده لـه معنى عندنا زي العهد... أما لـو عنـدهم فلـوس يـدونا... ودي حتـى فلوسـهم حلال... السفير الأمريكي... ده كان راجل مسلم وكان بيحب يحضر مولد السيد البدوي... وده عشان هو مسلم مش أي حاجة تانية....".

إن بعد عرضنا لمدلولات الخطاب الصوفي الذي يتضح هاهنا في المجال العام لكل الأقوال الخيرية، فإننا نرى من خـلال الطـرق المتنوعـة في تمثيـل موضوعات العالم والعلاقات المختلفة بين الناس وبعضها الـبعض، وبينهـا وبين محيطها العام، وهويتها الاجتماعية والشخصية. ولما كان الخطاب ينظـر إلى العلاقة الوجودية من خلال علاقة الوجـود بالمعرفـة، فإننـا هنـا نكـون

بصدد مجال معرفي وجودي يعكس طبيعة التفكر والتوجه لممارسات الفاعلين.

وحيث إن ما سبق هو ما ينطلي عليه مفهوم اللسان التواصلي أو الاجتماعي، فإنه يعكس طبيعة المفكر فيه والمكبوت في آن، فضلا عن الكشف عن التأويل الخاص بوقائع الوجود. وباعتبار أن كل فترة تاريخية تخبرنا بوجود خطاب خاص، ومعرفة تميزها، فإن النسق الفكري لها تحدده شروط وجودية وواقعية خاصة، تلك التي من خلالها يتم النظر إلى العالم، وبالتالي يكشف عن القيمة العميقة التي تجعل الخطاب مدركًا لذاته وللآخر، ومن ثم يكشف عن وجود معانٍ جديدة.

وإذا كان المصطلح هو أداة للبحث، وآليه للتواصل بين العلماء وغيرهم، فإنه يعد أداة خاصة للتعريف بالمشار إليه. أو بعبارة أخرى، إن تحديد المصطلح يكمن في تحليل الخطاب الكامن وراء كل مفهوم. والمطالع هاهنا على خطاب المتصوفات، يجدهُ يحاول أن يفرغ الكلمات من مضمونها الذاتي، ذلك الذي يجعل نعتها يأتي مفعمًا بالدلالات الدنيوية، وبعيدًا كل البعد عن اللغة العرفانية التي ألقها سفر التصوف، وهو ما تجلى في تعبيرها عن شواهد الوجود الذي يكون فيه الإنسان ناقصًا، إذ يبحث وحسب عن المدنس.

إنه من خلال خطاب المتصوفات، فإننا نكون بصدد منظومة فكرية جديدة تتسم بالدينامية، أو قل إنها تجمع في طياتها بين السماء والأرض، فالكلمة لديهن تحمل مضامين دنيوية وأخرى سماوية، لكي تشكل وحدة وجودية تنتهي دومًا إلى اتحادها بالمصالح الدنيوية، ثم تحاول من خلال السيطرة السياسية العروج مرة أخرى للسماء، لكي تخرج كلية بعيدًا عن

الفلك البطريركي "الأبوي"، الذي وضعت نفسها في إطاره بعد طردها من الفردوس الأعلى وغوايتها من قبل الحياة.

إن التناقض الحادث في خطاب المتصوفات وفق ما عرضنا له، يحمل في إطاره تأويلاً خاصًا لواقع ذاتها، فهي تحاول أن ترجع ذاتها إلى المعاني الأولى من أجل الركون إلى الخفي، الذي هو مصدر للقوة ودلالة على السيطرة لكي تستحوذ على كل الواقع، إنه حسب ذلك، فإن الصوفيات تسعى إلى خلق خطاب جديد من شأنه تجاوز ما هو قائم ليكون آلية جديدة للتحرر، ليس فقط من الأرضي ولكنه من السماوي أيضًا. إنهن بمعنى من المعاني يشكلن خطابًا يعمل على تكريس سيطرتهن على الأشياء في الداخل، من أجل المساهمة في مسخ الهوية، أو ما يسميه "بورديو" بـ"المحيط المألوف". إن الرأسمال الفكري للمتصوفات الذي كشفنا عن مضامينه ودلالاته قبل قليل، يجعلنا بصدد وحدة مرجعية جديدة تعمل على تشويه الذاكرة الجمعية الصوفية، ومن ثم ابتداع نمط جديد من التفكير الصوفي الذي يرتكز على الميكيافيلية والنفعية، وبالتالي يخاصم أو يتقاطع مع ما هو وطني وعقيدي. إن التجاذب السلبي مع الغرب والتصارع مع الآخر في الداخل، يكرس شرعية ناسوتية تسهل من إبعاد اللاهوت، ذلك الذي سوف يدخل التصوف كله في إطار مفهوم "الفتنة".

وأخيرًا يكشف خطاب الآخر الصوفي، إنه إذا كان ما انزلقت فيه المرأة هو نتاج المحيط المألوف، فإنه أيضًا يعبر عن المكبوت. فإذا كانت المرأة غداة سقوطها وخروجها من الجنة بعد غواية الحية، قد عاشت تحت إمرة الرجل تكفيرًا لذاتيتها، فإنها واتتها الفرصة وفق أوامر الغرب لكي تحاول أن تخرج

عن طوع الرجل، وتؤسس لذاتها مرة أخرى قدسية خاصة بعيدًا عن النظرة لجسدها، أو لكونها رمزًا للخصوبة والتكاثر.

خاتمة

.... ننتهي من حيث بدأنا....

نحو فهم لدور المتصوفات في الأجندات السياسية

يعتبر تغريب الإسلام عن أصوله الصحيحة ونشر الإسلام الثقافي، وإيجاد الإسلام الخالي من المقاومة التي تعوق سيطرة الغرب ونهبهم للشعوب، آلية مناسبة في إطار استراتيجيات الغرب الرأسمالي. فعلى اعتبار أن الإسلام هو مصدر الإرهاب في العالم، فإنهم يحاولون إيجاد صيغة جديدة أو مستحدثة لوأد الصدامات والصراعات والحروب بين القوى الإسلامية الراديكالية وأهدافه التوسعية. وإذا كان ذلك هو مجمل توصيات ندوة مركزي نيكسون وراند للدراسات الاستراتيجية في أكتوبر (٢٠٠٣) فإنهما يشددان أيضًا على ضرورة دعم التصوف من خلال إعادة إعمار المزارات والأضرحة، ونشر الكتب الصوفية ومدارسها، ودعم الطرق الصوفية، باعتبار أنها تتسم بالتسامح مع الأديان والمعتقدات الأخرى.

ولكن إذا كان الأمر كذلك وفق الإستراتيجية الأمريكية، فقد فات على المنظرين أن الصوفية في مناطق كثيرة وقع على عاتقها عبء الكفاح المسلح ضد المحتل، إذ اتخذت من الجهاد قبلة لها، ولعل ما حدث في بلدان المغرب العربى لدليل لا تخطئه العين ولا الذاكرة. وفى مقابل ذلك، هناك تجارب مخالفة لها، إذ توشجت مقاصدها مع رغبات الاحتلال، وهو ماجعل الفرنسيين في الجزائر يضعون التدابير التي تكفل حماية المتصوفة حتى من توجيه النقد لانحرافاتهم وشطحهم.

ويبد أن هذا النمط هو البوصلة التي ارتكن لها الغـرب في الانطـلاق، لجعل التصوف آلية لنشر الإسلام الناعم، فـإن ذلـك يتمظهـر بوضـوح في تقديمه المشورة للحكومة الأمريكية لنشر التصـوف والابتـداع مـن خـلال إعادة إنتاج الأضرحة والمزارات والزوايـا الصـوفية بهـدف مسـح الـذاكرة الجمعيه للدين الإسلامي، وهو ما نجحت فيه حكومات المغرب التي تقوم بدعم الطرق الصوفية، فضلا عن إقامتها المهرجانات الموسيقية الصوفية.

إنهم في إطار ذلك، فهم يحاولون ربـط المفـاهيم "الغربيـة" للمجتمـع المدني مع عقائد الصوفية، وهو مـا حـدث بالفعـل في أوزباكسـتان في عـام ١٩٩٤، حينما أسسوا وزارة خاصـة بالتصـوف سـموها "بـالمركز الشـعبي للروحانية والتنوير"، يكون من ضمن أهدافها إعادة بنـاء الهويـة الصـوفية وفق منطق غربي، وهو ما حدا بالطريقة النقشبندية أن تكون الطريقة الوثابة في هذا المكان لتنفيذ أهداف الغرب وإستراتيجياته. لقد عملت هذه الطريقة على إعادة التثقيف التدريجي لنشر قـيم التعـاون والتسـامح، ذلـك الـذي جعلهم يقبلون بالتبرعات والمساعدات الأمريكية، من أجل المسـاعدة عـلى تشجيع الحج إلى الأضرحة في "تركمانستان" حتي تحدث الخلخلـة والفـراغ الثقافي الديني المرتبط بالراديكالية، ومن ثم إحياء البدع والسكون، وهو مـا تـم تجريبه أيضًا في القوقاز والشيشان وكثير من المناطق الإسلامية في البلدان الروسية.

وإذا كان الغرب الأمريكي قد نجح في ذلك في مناطق إسـلامية، فإنـه يسعي إلى نشره وتسييده وتوطيده في البلـدان الأخـرى التـي تعـج بـالفكر المتشدد، وهو ما دفـع بالسياسـة الخارجيـة إلى اختيـار النسـاء المتصـوفات لتكون الأداة الرئيسة في مصر.

إن الدفع بالنسوة الصوفيات لجعل الدين حركة سياسية تعمل على تثبيت سلطتهم في العالم الدنيوي والروحاني في آن، إذ من خلال مفهوم التقديس الذي يحظي به السفر الصوفي، والولاء، وأخذ العهد والإدلاء بقسم الطاعة للشيخة، ومشورات الغرب يمكن إنهاء العداوة للآخر الغربي، ومن ثم نشر مفهوم السماحة والإخاء، ليس على صعيد داخلي، وإنما على صعيد خارجي، بينما يبقي الصراع مع الآخر الداخلي على أشده حتي يذهب بالفرقاء إلى غير رجعة، ومن ثم يسهل انقضاض الغرب على الكل.

وإذا كانت معتقدات الصوفية وفق مخيالهم الخاص يتسم بالعمق والغموض، إذ من خلالها يحاولون اختراق عالم الغيب أو عالم الحقيقة المطلقة، وذلك من خلال مفاهيم تطهير القلب وسعادة الروح والذكر، لتحقيق أعلى درجات الإيمان والوصول إلى ما يسمى بالإنسان الكامل، فإن مفكري الغرب الإستراتيجيين يجدون في الصوفية منقذًا لهم، ومنفذًا لخططهم ومراميهم، وذلك بحسبان أن الكراهية تختفي في قلوبهم، ومن ثم فهم يتسامحون مع الآخر.

وحيث إن ما سبق يتوافق مع كل مقولات الصوفية، إذ تسعى من خلالها إلى قبول الآخر والتفاعل معه، أو قل إن عدم تشددها جعلها تنقل عن الآخرين، بل وتجعله أحد مرتكزات فكرها وعقيدتها وطقوسها، وهذا ما نراه جليًا وفق ما يطرحه ابن عربي، إذ يقول:

".... أصبح قلبي انعكاسًا لكل صورة، إنه مكان لدرويش ليرقص فيه... إنه دير لكاهن يتعلم فيه... إنه منزل للجميع للعبادة، إنه كعبة للحج، إنه الوصايا العشر النورانية، إنه القرآن الكريم، إن ديني هو دين الحب وحينما أوجه قلبي.. إنه حب الله...".

إنه بموجب مفاهيم التسامح والتفاهم بينها وبين كل القوى الاجتماعيه بل وقبول الآخر، فإنه من وجهة نظر الغرب، إن الصوفية لها من القدرة والمُكنة على لعب دور مزدوج في الواقع الإسلامي، فهي من جانب تستطيع أسلمة الديمقراطية، ومن ثم تكون جزء من العمليه السياسية، ومن جانب آخر يمكنها أن تساهم في دمقرطة الإسلام، وبالتالي تنجز عملية الاستقرار السياسي.

وباعتبار أننا نعيش في وجود عالم متعين، ويرتبط بمعنى خاص، ونحمل له فهمًا خاصًا، فإننا لا ننفصل عنه، ولا ينفصل هو عنا. إنه باعتبار أننا موجودات واعية بذاتها، وأننا نجد موضوعًا محددًا، فممارساتنا وتصرفاتنا هي نتاج وعينا الذاتي وحضورنا الكامل في الوجود، الذي من خلاله يتم تفسير وفهم الأشياء بطريقة تجعل الذات في حوار مع غيرها في الوجود من أجل قراءة الدلالات والمعاني المختلفة.

إنه في إطار هذا الوجود يتم الإبداع والتخيل وتركيب الصور، ومن ثم فالذات ترسم صور خيالها في جوانية ذاتها، فتؤلف صورًا جديدة، يعتمد عليها في تأسيس العلاقات والسلوكيات الجديدة. وإذا كان هذا النوع من التخيل يعتمد على الخلق والتركيب، فهو لا يأتي من فراغ، وإنما يستعيدها من الماضي الذي يفترض فيه على الدوام سيادة مسألة الحرية والتحلل من القيود المعيارية، التي تحاول كبح جماح العقل وسجنه.

ولما كان الفضاء الروحي الصوفي يتسم بالسعة والبحبوحة، إذ يجمع في إطاره ثلاثة أحوال رئيسة هي: الحدس الحسي، والتخيل النفسي، والروح، فإن الذات الصوفية تصول وتجول وتنتج الرموز الخاصة بها، التي يلعب فيها اللاشعور دورًا محوريًا، وهو ما يجعل قاموس التصوف يعج بالمفاهيم

المتناقضه التي بها يتم تجاوز الواقع من أجل الوصول إلى ما فـوق الطبيعـي. إن استخدام اللغة الرمزية في إطار التصوف يجعل المفاهيم المطروحة مفعمة بالارتحالات الروحانية التـي تجعـل الأسرار الكـبرى عـلى صـعيد الأرض حكرًا على الذات الصوفية، التي تحاول من خلال التلفح بها أن تمسي كائنًا فريدًا أو متكاملاً.

إن إرتكان الصوفي لرغباته وإسقاطاته اللاشعورية، يولد فضاءً تعبيريًا خاصًا من الإبداعات المرآوية، التي تعكس الصراع والتناقض مـع العقـل، فضلاً عن تقديم الفهم المتخـارج عـن الواقـع، ذلـك الـذي يجعـل الـذات الصوفية مستلبة ومتجاوزة لوجودها، إن ارتحال الذات الصوفية بكليتها إلى المغيوب والبحث عن الاتحاد الكلي، يجعلها وفق خيالاتها تضرب بقوة لكي تقطع ذاتها مع واقعهـا، وهـو مـا دفعهـا إلى قـراءة ذاتهـا ومـع ذاتهـا وفـق ضلالاتها.

وعـلى الـرغم مـن دعـوة المتصـوفة إلى تفعيـل التواصـل مـع الإرث الصوفي، التي تأتي من خلال حرارة الخطـاب الـذي يسـلم بأهميـة العشـق الإلهي، فمع انطفاء وهج التوجه إلى السماء والدعوة إلى تفعيل التواصل مـع الدنيا، فقد بات العقل الصوفي عقلاً حسـابيًا أداتيًـا، يعمـل عـلى المصـلحة والكسب السريع، وهو ما دفع الذات الصوفية أن تدخل في صراع مع ذاتها (الإرث الصوفي) من جانـب، ومـع الآخـر (القـوى السياسـية القائمـة في المجتمع) من جانب آخر.

إن تجسيد الحوار بعيدًا عن الميتافيزيقا يجعل التواصلية الصوفية تسـعى إلى توفيق الذات مع الآخر، وطرح كل ما يتصل بها من أخلاقيـات جانبًـا، لكي يدخل في حوار عالمي آخر، يدعمه أموال الرأسمالية العالمية. ولمـا كـان

ذلك هو تبصر من نوع خاص في إطار التداولية الكونية القائمة على التفاعل "أنا في أنت"، فإن دخولها في الحوار مع الآخر، سوف يشيح بعيدًا عن ذاته مسألة امتلاك الحقيقة النهائية أو الوصول إلى المقدس.

إن وصل الداخلي بالخارجي "العالم الغربي" على جسر-التصوف، يجعلنا بصدد صوغ وعي وفهم جديد ومصطنع (بحسب مفهوم بودريار(*)) للصوفية. فبعيدًا عن الإرث الصوفي الذي كان ينظم العلاقة بين الإنسان والإنسان، والإنسان وربه، فإنه راح يسعى لترتيب العلاقة وفقًا لمبدأ المصلحة بين الإنسان والعالم المعاش. إن تفكيك الذات الصوفية للروابط بين الناسوت واللاهوت يجعل الإنسان مشاركًا للوجود الأرضي، وهو ما يساهم أيضًا في وجود ذهنية مرتبطة

بفكرة الدناسه، ليفرض عقل الدراويش على الواقع تأويلاً مخلوطًا بالدين. إن سقوط "الوعي الأعلى" يجعلهم يسعون إلى توليد المعارف الجديدة والإبداعات المتحررة من قيود السلطة الدينية الرسمية والمجتمع، ووضعها في شرنقة خاصة بها، لكي لا تحيد عن الشطح الذي هو قبلتها الأولى والأخيرة.

ومع أن الذات الصوفية التقليدية في إطار خيالاتها، تشكل أفكارها من اجترارها للمكبوت فيها؛ فإنها اليوم تعيد ترتيب مفاهيمها وأفكارها وعلاقاتها، وفق مفهوم "الاستجابه الآنية"، وليس الاستجابة الانعكاسية، ذلك الذي نراه متجليًا في تحالفاتها مع الآخر المخالف، الذي يدفعها إلى

(*) للمزيد حول مفهوم المصطنع راجع:

جان بودريار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٨

الوجود بقوة في الفضاء السياسي. إن إضافة أفكار جديدة، وتوجهات أخرى يجعل الصوفي يتحلل من إرثه الذي صاغ اعتقاداته وطقوسه، لكي يأتي بنوع آخر جديد يعد نتاجًا لتنصيبه وكيلاً عن الآخر في عدائه مع القوى السياسية المحلية.

إن الاتحاد مع القيم التي تؤسسها الصيغ الثقافية، التي تسعى إلى التآلف بين الدين وقيم الحياة من أجل انتصار الإنسان لمصلحته، والتحرر من الوصايات الثيوقراطية والوصول إلى التأمل الخالص من خلال المعرفة للسمو فوق الذات، والخلاص والانسحاب لتحقيق السكينة للذات وفق حساب اللذه والألم، يجعلنا نرى أن سيرة التصوف في العصور الفائتة منهوكة، فإنه لا يكون كذلك اليوم، إذ تبدلت المفاهيم والمرامي والانفعالات، فبدلاً من التوجه إلى الداخل للوصول من خلال الخيال إلى المطلق، راحت الصوفية تنشغل بالسياسة وبالمدنس، وهو ما جعلها تدفع بالنساء لاحتلال أدوار الأخريات من السلفيات، فضلاً عن تعانق أهدافهم مع أهداف الغرب الرأسمالي، لإشاعة البدعة والاستسلام.

إن الحريم الصوفي وفق ذلك فهي مجبولة على الغواية، مرة من داخلها، ومرة من الغرب الرأسمالي، وهو ما يجعلنا نضعهم في مصفوفة المراوغات اللاتي يتدثرن بالرياء رغبة في الظهور بصورة مخاصمة للواقع، وحجب الحقيقة من أجل إشباع غرور الذات ومحاربة الآخر، وهو ما يدخلهن في مصفوفة النرجسية اللاتي يسعين إلى الشعور بالأمن الذاتي دون النظر إلى الأمن الوطني.

إن خيانة الحقيقة والاعتماد على إستراتيجية تجعل الحرية هي المعتقد الرئيس في داخل نسيج المجتمع، يجعلنا نرى أنهن يبحثن عن المظاهر

والأعراض التي تجعل الذات الصوفية ماذوخية ترغب في تدمير المجتمع وتؤجج الصراعات طلبًا للحب والإعجاب والعظمة من آخر لا يبغي إلا تحطيم النفس. إن انفتاح الصوفية على الحياة الاجتماعية ينهي إلى الأبد خصومة التصوف مع العالم المعاش، ومع ذاتها، ومع وطنها، وتسعى إلى التحرر من هؤلاء جميعًا بحثًا عن الفردوس المفقود في إطار الثقافة التي يروجها الغرب الرأسمالي، وهو ما يعني أنهن بدلا من أن يتعالين عن الوجود المادي وتحقيرهن له، فإنهن يبحثن عن الضياع في العالم من أجل التصالح بين الذات والعالم والوجود.

ولما كانت المرأة تسعى إلى تجاوز الأزمان الأولى، وترتد إلى مواصفات ما بعد الحداثة، فإنها تسعى إلى القطيعة مع تاريخها، لكي تعيد ذاتها مرة أخرى إلى ماديات الحياة. فمن خلال تفعيل مفهوم الجينولوجيا، فإنه يظهر لنا أن النسوة تخترع لنفسها هوية جديدة للبحث عن الصدارة وحيازة المعنى. إنها وفق وظائفها الجديدة، فإنها تختزل العقائد من أجل تجنيس الثقافة العالمية، وتتخلى عن هويتها العقيدية لكي تكون أخلاطًا، وهو ما يدفعنا إلى القول إن المرأة مجبولة دائمًا إلى الغواية، ودائمًا ما تبحث عن التحرر من السيطرة البطريركية "الأبوية"، لكي تكون السيدة الأولى والولية والعاشقة والمالكة للمعاني اللدنية.

إننا هنا ننظر إلى الفعل السياسي الذي تحاول المرأة الصوفية تكريسه، بحسبانه محاولة لوأد الوطني والديني في آن، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار آليات السيطرة والهيمنة الغربية. إن العقل الصوفي المتواصل هاهنا يكون قد غير وجهته، فبدلاً من التواصل مع الله، فإنه يشطح لكي يتحد مع الدنيا وأمريكا بهدف امتلاك الدنيا.

إن وعي النساء بقدرتهن على الفعل في إطار الوجود المعاش، يجعلهن يتمتعن ببصيرة وقوة خاصة تمكنهن من فهم طبيعة خريطة القوى السياسية القائمة في المجتمع. فمن خلال شعورهن بالقمع والعنف الموجه لهن، فإنهن وفق تفعيل مفهوم اليقظة أو "لحظة الانتباه الآنية"، يسعين إلى البحث عن المكسب السريع والمناسب، الذي من خلاله يمكنهن من تجاوز أوضاعهن، والبعد عن أدوارهن التقليدية (مثل الولادة والحيض، وتربية الأولاد) والاستعاضة عنها بأدوار أخرى (سياسية ودينيه) جديدة.

إنه حسب كل ما تقدم، فإننا يمكن أن نشير إلى مجموعة من الاستخلاصات الرئيسة، وهي:

أولاً: أن النسوة يرفضن فكرة العدم الذي غلف وجودهن، وهو ما جعلهن يرفضن الحلول التقليدية، ويبحثن عن أعمال تضيف لهن القوة والغلبة، وهو ما يدفعهن، وفق مفهوم اليقظة، إلى الاحتكاك بقوى جديدة.

ثانيًا: تساهم عملية السعي الروحي للنساء في ضوء ارتباطهن الآني بالتصوف العالمي في جعلهن يتحدن مع العلوي والتحتي في آن، وهو ما نعده ثورة في الفكر ضد الروابط التقليدية مع التصوف والمجتمع.

ثالثًا: إن الإدراك المكثف حول فكرة إحياء وجودهن، يجعلهن أكثر إدراكًا وبصيرة في فهم القوى الكبرى التي تتوشج فيها القيم الدينية مع الدنيوية، وهي التي تجعل النساء تزاحم الرجال في تحقيق الولاية والقوة السياسية، بعيدًا عن السيطرة الأبوية.

رابعًا: إنه في إطار مفهوم الانتباه أو اليقظة وانتقال النسوة من الأفكار التقليدية، إلى الخبرة المباشرة في العالم، يمنحهن الثقة التي من خلالها يحاولن أن يسيطرن على كل شيء.

خامسًا: إن الاهتمام بالجوانب الحياتية، سوف يقلل من قيمة الرموز في خطاب التصوف، وتجسيد كل الأشياء بطريقة ملموسة، فضلا عن الانتقال من التوحيد إلى التعدد، ذلك الذي نسحبه بالمراوحة البندولية بين الديني والدنيوي.

سادسًا: إذا كان مفهوم العشق الإلهي يشير إلى أن المرأة تحول ذاتها إلى فاعل مغتر به، فإنها مع استخدامها لتسييد الدين العالمي، تكون قد حولت ذاتها إلى سلعة، ويكون انجذابها نحو الآخر بمثابة حب صنمي وعبادة تامة.

سابعًا: إن صوفية النساء اليوم تحقق حالة جديدة من كينونتها في العالم، تلك التي تأتي من خلال مخاصمة أدوارها الروحية والبحث عن أدوار جديدة سوف تفضي إلى تسليع جسدها. إن محاولة دمج النساء في المخطط الغربي، سوف يفضي- إلى كيف جديد، إذ يجعل من حياتهن ومكونهن البيولوجي، مصدًا مانعًا لسيادة الأصولية.

ثامنًا: إن استحضار السلطة الروحية والدنيوية تجعل بصيرة النسوة الصوفية تتأسس على السعي الاجتماعي للنساء، ليس فقط من أجل المساواة في المجتمع، وإنما للسيادة، فضلاً عن إيجاد المجتمع العادل والمتحرر من السيطرة الأبوية.

تاسعًا: وباعتبار أن الدين هو آثار أرشيفية للماضي، ويحكي صورًا متعددة لوجود الأنثى كـ"ربة"، فإننا يمكن القول إنها في الوقت الحاضر تريد أن تعيد إنتاج الماضي، مثلما كانت في مصر القديمة والإغريق متنفذات ومانحات للقانون وللحكمة والحق والمشورة والعدل.

عاشرًا: وإذا كانت أركيولوجيا الدين تشير إلى عبادة الربة التي رفعت من مكانة الحريم إلى مصاف الآلهة، فإن فعلها الآني ما هو إلا عودة الحالة الرفيعة التي كرستها ما يسمى بالسيطرة الأمومية.

إحدى عشر: باعتبار أن دخول النساء لمضمار الولاية، والتعلق بالصعد السياسية، ينطلي عليه مفهوم الامتزاج الذي هو خطأ مقصود من النسوة، والذي يتجافى مع قواعد الإرث الصوفي. أو قل إنه غير الشائع ولا الاعتيادي الذي يضع مسافة بين آداب الطريق والانزلاق في المدنس. أو بمعنى آخر أنه الاختلاف بين خطاب التصوف، والممارسة الحقيقية التي يمارسها الصوفي في الواقع، وأنها الفجوة التي تخرجه عن مصفوفة القيم والمعايير الصوفية.

اثنى عشر: وباعتبار أن مفهوم الفتنة يرتبط أوشج الارتباط بمفهوم المقدس، فإنه وفق كيانه اللغوي والفولكلوري، فإنه يحضر في إطار الارتباط بالأفعال والأفكار المترابطة بولوج مضمار السياسة.

ثالث عشر: وباعتبار أن التخاصم على حد تعبير "إبراهيم محمود" هو التفاعل التخريبي داخلاً وخارجًا، والتجاذب السلبي والتصارع، فإنه يكون هو عنصر تهربي ما ورائي وواقعي، في الوقت أنه يسعى إلى تكريس شرعية ميتافيزيقية مع واقع ناسوتي، لكي يسهل من تداخل اللاهوت مع الناسوت في كل شيء في الواقع المعاش. إن هذه العقلية التخاصمية تحكم عقل الصوفيات وتشكل محاور أفقه وطرائق تفكيره، وترسم حدوده ومعالمه، وتستند إلى نبذ الآخر ووصمه.

رابع عشر: إن دخول الحريم من باب السياسة يجعلهن يسيحون في أطر البرجماتية التي يبحثن من خلالها عن تدبير دفاعي وغائي، ويكتسين به

وجودًا مسيجًا بدفاعات الطقوس، ومن ثم هجر الآخرة والبعد عن الميتافيزيقا. إن توفير أسباب النجاح في الدنيا يجعل الدوافع التاريخية تبعد عن الحريم، لكي يحل محلها الموقف الآني والظرفي، الذي من خلاله يتم تغييب القداسة، ذلك ما يجعلنا نصف صوفية ما بعد الحداثة بأنها هروب من الميتافيزيقا والغيبيات للبحث عن متع الدنيا، والالتحام مع نخب العالم لتأسيس شخصية ماذوخية تحول اعتصار المحلي من قبل الآخر الغربي.

خامس عشر: يعتبر الركون لغواية الغرب بمثابة البحث عن العود الأبدي للحريم من خلال مفهوم ضغط الزمان الذي به تم استحضار قداسة الأنثى وقت أن كانت ربة. إن بحثها عن مجد علوي وسلطة وجودية، يجعلها مرة أخرى ترتدي قناع الذات الدينية المتحررة الجامعة في قبضتها للديني والدنيوي، وهو ما يتناسب مع تناقضات زمن ما بعد الحداثة.

سادس عشر: إنه حسب مواصفات ما بعد الحداثة، تحاول المتصوفة أن تستغل النساء سياسيًا، إذ تجعل منهن وقودًا في معركتها السياسية. فبدلاً من حصولها على حريتها من السيطرة الأبوية (البطريركية)، فإنها راحت تضع ذاتها في إسار آخر، أو قل إنها تنساق لا بحثًا عن الأخروي، وإنما لكي ترسم حدودها في إطار واقعيتها السياسية الآنية. إنه حسب مفهوم الجهاد ضد الإقصاء في الداخل، فإنها كيفت مفهوم "الطاعة " حتى تكون مرهونة لشروط موكلها في حربه الضروس ضد الأصوليات.

سابع عشر: إن النساء وفق ترسيمات الهيمنة الغربية، جعلهن أسيرات للآخر، وهو ما يفضي- بالطبع إلى منهجة التبخيس أو التحقير الذاتي

والوطني والعقيدي، والبحث عن مادية حقيرة، أو مغنم معيوب مصاب بالعوار الدنيوي.

ثامن عشر: وإذا كانت النساء بشكل عام يخضعن لتنشئة اجتماعية تكرس عملية الخضوع والصمت وفق قيم الدين، فإنها وفق قلب المعادلة تحاول أن تستخدم حيل الضعف، لكى تكيد له، ومن ثم توظيف حيلها لتحويل الفضاء الاجتماعى إلى آخر مفتوح يجعل الجسد الأنثوى مباحًا وقابل للتداول والاستخدام والاستهلاك.

وقبل الاستئذان بالرحيل، دعونا نقول في نهاية النهاية إن الحريم يلعبن دورًا نكوصيًا في إطار عملية التواصل مع المقدس والمدنس، تلك التي تساهم من جهة أخرى في إنتاج الذات أو استنساخ القوة والمكنة في الشارع السياسي، إذ عن طريق نقل المعاني والرموز والمعلومات بين الجواني والبرّاني تتحدد مصالح النسوة واختياراتها. إنه في ضوء العملية الاتصالية تقوم النسوة كذات إنسانية بعملية فك الرموز وتأويل المعنى، وهو ما يفرض بالتالى وجود مجموعة من الاحتمالات التي هي أساس عملية التواصل. فالذات داخليًا من خلال شعورها تعمل على إحداث التواصل بين الآخرين وهو ما نطلق عليه بـ"التذاوت" الذي من خلال التميز بين المقدس والمدنس تكون الذات قد فهمت الخطاب وأبدت رفضها للإرث الصوفي، لكي تقبل للمعلومات والتعليمات التي يتم ضخها من خلال خطاب الآخر.

إن الملاحظ هنا، يجد أن الذات النسوية بمقدورها أن ترفض أو تقبل التواصل، إذ من خلال شبكة من الاتصالات واستنساخ النظم السياسية الأخرى، يتم رؤية العالم والسياقات المختلفة التي تحكم سيرورات

العلاقات التواصلية، وهو ما يجعل الذات هنا تتسم بالديناميكية والتكامل، وتلعب دورًا مهمًا في إنتاج ذاتها، ووجودها وتفردها، ناهيك عن بحثها عن الاستقلال والحرية، ذلك الذي يجعلها تحتاج دومًا إلى إدماج ذاتها في ذاتها، وذلك هو ما يحقق لها الاستقلال الكامل.

والمدقق فيما تقدم يستطيع أن يضع يديه بسهولة على مجموعة من العوامل التكوينية، التي ساهمت من وجهة نظرنا في تعزيز عملية التواصل غير الروحاني. فبعيدًا عن العوامل الغريزية، فإن المصلحة والفهم والانعكاس تفرض نفسها في أحداث التغيير والنمو والتطور المستمر، ذلك ما نسميه بمفهوم "قابلية التعزيز" الذي يرتبط بابتكار الآليات الجديدة للصراع، من أجل تفعيل التفرد والتحرر وتفعيل التناقضات في النسيج العام للحياة اليومية.

إننا نفهم من ذلك أن التواصل هنا بات دنيويًا ويستند إلى مبادئ انطولوجية، ولا يسعى إلى إيجاد الإجماع، وإنما هو لعبة ذاتية تستند على الاختلاف. فإذا كان التواصل في الأصل ينتج من الاتفاق، فإنه في هذه الحالة يستند إلى الاختلاف، ومن ثم يحضر الصراع بقوة لكي يعمل على التفرد والسيطرة.

وإذا كانت الحريم الصوفيات في ضوء ما يسمى بما بعد التفكيك، باتت بمثابة "الأنا المنظم" الذي يرتبط بالنظم الأخرى عن طريق الدماغ والشبكة العصبية، فإنها تسعى وفق حالتها إلى توليد السلوك التوافقي، وتحويل الاضطرابات بطريقة انعكاسية إلى نوع من الاستقرار. وباعتبار أن الاتصالات هي أساس التفاعل بين الناس، أو قل إنها التي تربط الإنسان بالآخر، ودمجهم مع بعضهم البعض، فإنها تشكل إطارًا مرجعيًا للأنظمة

المغلقة داخل الذات، إذ من خلالها يتم تفسير الأحكام المختلفة، أو قل إنها حسب "أنتونى جيدنز" فهى تعمل خارج الزمان والمكان.

وحيث إن عملية التواصل لدى الصوفيات هي التي تقوم بعملية استنساخ النظم البديلة والعلاقات مع الآخر، فإن اللغة تكون هي البطل، إذ من خلالها يتم التوافق على الاسم والوظيفة وتشكيل الوعى المرتبط بكل ذلك. وحيث هي كذلك، فإن الصعيد السياسي عيد إنتاج نفسها وفقًا للقرارات التي تتخذها الصوفيات في إطار تدخلاتها، وهنا تحظى الاحتمالات بنصيب وافر في إطار مفهوم الصح والخطأ. ولئن كان قرار الاستقلال عن الرجال والدخول في مواجهة مع الأصولية، يعد شكلاً من أشكال التواصل وفق حسابات المتصوفات، فإنه من الواجب أن نتنبه إلى أنه يحمل معنى ثنائيًا، الأول هو البلاغ، والآخر هو التقرير. البلاغ عن تنامي وعيهن، والتقرير بحالة الاستقلال عن سطوة السيطرة البطريركية والبحث عن نصيبهن من كعكة الدنيا.

المحتويات